Redactori: ELISABETA S1MION. MĂRIA STANCIU
Tehnoredactor: OFELIA COŞMAN
Concepţia grafică a copertei colecţiei: VENIAMIN & VENIAMIN
ISBN 973-637-001-1

JACQUES SOLE

MITURILE CREŞTINE DE LA RENAŞTERE LA EPOCA LUMINILOR

Traducere de GEORGE ANANIA

Univers enciclopedic Bucureşti,
2003

Jacques Sole, *Les Mythes chretiens. De la Renaissance aux Lumieres* © Editions Albin Miehel, 1979
Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE.....

INTRODUCERE
1. MICA LUME A CĂRŢII SFINTE .....
A. Ziua Venirii Domnului .....
Teologia biblică a istoriei.....
Revoluţiile milenariste .....
B. De la Adam la Noe .....
Facerea, *carte de istorie*.....
Universul medieval şi lumile exterioare .....
C. Lumea vrăjită .....
Sfânta Scriptura şi magia.....
Tradiţia creştină şi moştenirea ocultistă.....

PARTEA ÎNTÂI
MITUL SFÂRŞITULUI ISTORIEI
2. CĂDEREA BABILONULUI .....
A. Aşteptarea sfârşitului lumii .....
Î*n jurul anilor 1500 sau vestirea sfârşitului veacurilor*.....
Luther şi problema originilor eshatologice ale Reformei.....
B. Descoperirea Antihristului.....
Alcătuirea Fiarei din Apocalipsă *şi Reforma* .....
Protestantismul şi denunţarea Marii Desfrânate.....
C. Catolicii şi *Apocalipsă*.....
Reconstituirea istoriei antice şi medievale .....
Demolarea mitului reformat.....
3. NOILE IERUSALIMURI .....
A. Revoluţia religioasă şi cetăţile sfinte .....
Curentele extremiste ale Reformei .....
Utopia puritana .....
B. Roma. capitală a lumii.....
De la Renaştere la Contrareforma .....
Oraşul lui Bernini.....
C. Sfârşitul speranţelor milenariste.....
Falimentul calvinismului internaţional.....
Eclipsa mitului roman .....

PARTEA A DOUA
MITUL UNITĂŢII OMENIRII
4. FIII LUI NOE.....
A. Biblia şi originea popoarelor.....
Geografia sacra şi dovezile ei.....
Cronologia sfântă şi vechimea lumii.....
B. Comparatismul creştin şi istoria civilizaţiilor.....
Miturile istoriografice naţionale .....
Descoperirile geografice şi istoria comparată .....
C. Comparatismul creştin şi istoria religiilor .....
Studiul comparativ al tradiţiilor mitologice .....
Monoteismele necreştine şi comparatismul.....
5. MÂNTUIREA PĂGÂNĂTĂŢII .....
A. Păgânismul şi religia adevărată.....

Naşterea creştinismului şi a păgânismului.....
Religia Păgânătăţii .....
B. Noii creştini .....
Împărăţia Satanei .....
Eşecul relativ al creştinismului .....
C. De la Cruciadă la etnologie .....
Permanenţa ideii de Cruciadă .....
Naşterea antropologiei.....

PARTEA A TREIA
MITUL UNEI CUNOAŞTERI UNIVERSALE
6. MAGIA NEAGRĂ ŞI MAGIA ALBĂ .....
A. Demoni şi vrăjitoare .....
Diavolul şi ai săi .....
Problema vrăjitoarelor.....
B. Modalităţile cunoaşterii magice.....
Magia naturală şi miracolul permanent.....
Obsesia viitorului şi artele divinatorii .....
C. Descifrarea tainelor naturii .....
Miturile alchimice .....
Ştiinţa monştrilor.....
7. PUTEREA ASTRELOR.....
A. Conduitele omeneşti şi determinismul astrologie.....
In cabinetul astrologului .....
Previziunea sensului istoriei.....
B. Acţiunea divină şi legile astrologice .....
Criticarea de către creştini a astrologiei .....
Apărarea de către creştini a astrologiei.....
C. Căile revoluţiei coperniciene.....
Copernic sau Paracelsus? .....
Astrologia şi revoluţia în astronomie .....

ÎNCHEIERE
8. DE LA CER LA PĂMÂNT .....
A. Pierderea de viteză a luptei ideologice.....
Sfârşitul istoriei teologice.....
Sfârşind războaielor religioase .....
B. Descoperirea studiilor umaniste.....
Toleranta faţă de necredincioşi .....
O lume fără Dumnezeu.....
C. Banalizarea cunoaşterii .....
Diminuarea puterilor diavolului.....
Punerea la îndoială a sistemului magico-astrologic.....

POSTFAŢĂ.....

ORIENTARE BIBLIOGRAFICĂ.....

Pentru cei pe care i-am iubit, Io Lyon, pe vremea când zeii nu muriseră

Filosofia caută adevărul, teologia îl găseşte, religia îl deţine.
PICO DELLA MIRANDOLA

Viitorul e luminos, dar calea întortocheată.
CIU EN-LAI

CUVÂNT ÎNAINTE

În pofida vestigiilor instituţionale sau intelectuale, vechea concepţie creştină asupra lumii a cunoscut, începând din Epoca Luminilor, o transformare profundă. A fost nevoită să se adapteze, îndeosebi, cuceririlor spiritului profan şi ale noii ştiinţe. În schimb, influenţaţi de aceste cuceriri, istoricii din Occident subestimează importanţa sacrului în originile modernităţii. În ciuda lui Lucien Lefebvre. Renaşterea tot mai este proslăvită ca întronare a raţiunii într-o omenire în sfârşit stăpână pe sine însăşi. Veneraţia faţă de umanism conduce la exagerarea simţului critic de care ar fi dat dovadă secolele al XVI-lea şi al XVII-lea şi la descoperirea aici, în mod greşit, a rădăcinilor relativismului contemporan.

Îndrăznelile unui Machiavelli ori ale unui Montaigne au fost, la vremea lor, mai mult scandaloase decât semnificative. Asemenea expresii de o luciditate excepţională se opun spiritului general al unei epoci care, în confuzia zelului ei, a vrut înainte de toate să creadă. Revoluţia ştiinţifică pe cale de a se naşte a pătruns doar încetul cu încetul în conştiinţe. A trebuit atunci să se substituie domniei absolute a teologiei ce corespundea totalităţii cunoaşterii. Viziune de ansamblu asupra Universului, teologia ţinea loc de fizică şi, totodată, de morală, de istorie şi de geografie, de economie, de psihologie şi de sociologie. Mai puţin cunoaştere a lui Dumnezeu, cât punere în pagină a omului, ea îi furniza acestuia din urmă un anumit număr de adevăruri fundamentale, sub forma unor mituri puternice. Credinţele colective, caracteristice vechiului creştinism, apropie concepţia sa despre Univers de acelea ale altor civilizaţii tradiţionale. Începutul Epocii Moderne în istoria Occidentului marchează astfel ultimul moment când interpretarea dată timpului, spaţiului şi existenţei a fost dominată de o gândire de tip magic.

Înainte de veacul al XVIII-lea, interpretarea în cauză era inseparabilă de religie. După sterile lupte ideologice, creştinii şi liber-cugetătorii se pun, în fine, de acord în a o admite. Însă sensul exact al acestei credinţe anterioare „filosofiei" rămâne dificil de definit. Mulţi ar manifesta tendinţa să-i refuze orice unitate socială şi să descopere în ea două niveluri absolut diferite. Creştinismului de elită, care ştie să citească şi să analizeze, i s-ar opune credinţele superstiţioase, mai mult magice decât religioase, ale maselor inculte. Actuala vogă a anchetelor sociologice explică succesul unei teze conform căreia credinţa autentică ar avea neapărat nevoie, ca să apară, de instrucţie.

O astfel de concepţie exagerează conţinutul strict intelectual al credinţelor şi minimalizează aspectele lor psihologice, cu rol întotdeauna puternic şi adesea unificator. Pentru a le înţelege, istoria creştinismului trebuie să înceteze să se identifice cu aceea a dogmei sau a cultelor şi să descopere, dincolo de aceste sloganuri şi rituri, impulsurile fundamentale ce au determinat viaţa credincioşilor. Ele erau împărtăşite de către toţi, în mijlocul unei cunoaşteri foarte aproximative a surselor ideologice în cauză. Dacă acestea din urmă rămâneau un domeniu rezervat cărturarilor, pe de altă parte, o impregnare seculară, legată de aspectele sociale ale religiei, impunea, în epocă, o aceeaşi reprezentare sacră a Universului, atât în conştiinţa maselor, cât şi în spiritul savanţilor.

Am încercat să arătăm asta aici, în legătură cu trei teme esenţiale care, bineînţeles, nu sunt nicidecum exclusive. Caracteristica lor constă mai cu seamă în faptul că se opun întru totul viitoarei concepţii, de natură ştiinţifică, asupra lumii. Şi, de asemenea, rezidă în atracţia pe care temele respective încă sunt capabile să o exercite. Puterea lor era legată de existenţa în civilizaţia Occidentului, înainte de secolul al XVIII-lea, a unor veritabile izvoare sfinte. Ca şi în cazul Orientului, creştinismul le impunea oamenilor, o dată cu Scriptura şi comentatorii ei, opere clasice cu mult mai răspândite decât acelea ale păgânismului regăsit. Tiparul şi Reforma s-au mulţumit să le sporească influenţa.

Despre ce vorbesc, aşadar, înainte de toate, Biblia sau imaginile sacre care le traduc maselor mesajul ei? Această punere în scenă a dialogului dintre Dumnezeu şi omul creat de El insistă mai mult asupra apartenenţei celui din urmă la o colectivitate de elită decât asupra mântuirii individuale sau a unor delicate probleme teologice. Ea îl învaţă şi aşteptarea înfricoşătoarei Zile a Judecăţii, când lumea va fi, în sfârşit, înnoită. Mesianismul acesta profetic a evidenţiat întotdeauna, printre certitudinile creştine, speranţa unei eliberări universale. El caracterizase de-acum predicile lui Iisus îndreptate spre iminentul, catastrofalul şi preafericitul sfârşit al veacurilor.

În pofida incertitudinii cu privire la data exactă a evenimentului respectiv şi a necesităţii de a o reporta în mod constant de pe o zi pe alta, credincioşii au asociat întotdeauna esenţa credinţelor lor cu această făgăduială a mântuirii.

Aspect al teologiei istoriei, sfârşitul rămânea legat de o viziune globală asupra omenirii în calea ei spre mântuire, de-a lungul diferitelor vârste ale lumii. Universalismul credinţei reducea această lume la limitele

strâmte şi comode ale familiei lui Adam. Limbajul religios al Bibliei se punea şi mai mult de acord cu formele de gândire mitică în interpretarea fizică dată fenomenelor. Deşi condamnă minunile diavoleşti şi mincinoase, Cartea Sfântă a Occidentului nu constituie mai puţin teritoriul unui miracol permanent. Totul rămâne aici posibil, în sânul unei naturi animate de Dumnezeu, iar Hristosul eliberator va fi în primul rând un tămăduitor.

Pare deci iluzoriu să opui magiei populare din veacurile medievale credinţa luminată a doctorilor în religie. Ele aparţin aceluiaşi ansamblu de concepţii religioase ce i-au asigurat multă vreme creştinismului dinamismul istoric. Moştenit, în parte, de la păgânismul pe care ar fi ridicol să i-l opunem de o manieră absolută. Departe de a reprezenta în primul rând o maşină de luptă împotriva anticei superstiţii, credinţa Occidentului medieval şi modern a fost mai degrabă, după formula lui Schelling, .,un păgânism îndreptat". Cassirer a notat natura mitică a formelor de gândire scolastica şi a reamintit că Sfintele Taine creştine rezidau, la origine, în realităţi strict materiale.

Întâlnim astfel, în Biserica tradiţională, un întreg arsenal de credinţe iraţionale sau de practici magice. Dincolo de o toleranţă tacită faţă de devierile inevitabile, această situaţie se explică prin înrădăcinarea mitică a creştinismului. Factor de tărie, şi nu de slăbiciune, ea explică, în acelaşi timp, superstiţiile populare şi aspectele savante ale devoţiunii. Se cuvine să le raportăm şi pe unele şi pe celelalte la acelaşi univers mental. În sânul său, înainte de apariţia catehismelor moderne, noţiunea de ortodoxie[1] rămânea deosebit de imprecisă. Erezia reprezenta atunci, deseori, exaltarea pătimaşă a unei atitudini împărtăşite de către toţi.

Şi ea nu era cu adevărat periculoasă decât dacă se ridica împotriva ierarhiei eclesiastice. În rest, în lungul răstimp al secolelor creştine, câţi nu au fost milenarişti recomandabili, comparatişti pioşi ori magicieni sfinţi. Este suficient să descriem lucrările religioase din veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, ca să ne convingem. De altfel, cele mai multe dintre cărţile epocii erau de orientare teologică. Ca şi conduita existenţei sau interpretarea ştiinţifică, viziunea asupra lumii nu-i putea scăpa acestei optici. La ea ajungeau numai personalităţi ieşite din comun şi care deci nu merită să reţină prea mult atenţia istoricului.

Faimoasa problemă a originii Iluminismului şi a concepţiei raţionaliste despre Univers trebuie pusă, fără îndoială, în termeni noi. Amatori de rupturi facile şi delicii înşelătoare, numeroşi savanţi au atribuit în mod eronat răspunderea pentru divorţul faţă de religie unei crize rezultate din creşterea lipsei de credinţă sau din seducţia mecanicismului universal. Ceea ce însemna, fără îndoială, să le acorzi şi uneia şi alteia prea multă cinste. Inseparabilă de reflecţia creştină, gândirea modernă s-a născut în sânul celei dintâi şi a transformat-o doar din interior, aşa cum o arată preistoria ştiinţelor umaniste. Arheologia acestora rămâne de neînţeles în afara certitudinilor credinţei tradiţionale, afectate, încetul cu încetul, de apariţia unor întrebări inedite. Aceste viitoare deţinătoare ale adevărului provin din iluzii religioase.

Multe lucrări, mai cu seamă din străinătate, au arătat-o de multă vreme. Efortul nostru, mult prea succint, vrea numai să contribuie la răspândirea lucrărilor în cauză şi să reamintească, în pofida anumitor scheme, că perspectivele teologice au dominat, cel puţin până în veacul al XVIII-lea, cultura Occidentului.

[1] Termenul acesta, folosit frecvent în text, se referă nu la creştinismul răsăritean, ci la „dreapta credinţă" în general, în sensul respectării stricte a dogmelor religioase – fie, aici, catolice ori protestante (n.tr.).

1. MICA LUME A CĂRŢII SFINTE

A. ZIUA VENIRII DOMNULUI

Teologia biblică a istoriei

A fi creştin înseamnă în primul rând a da un sens religios curgerii timpului. Această atitudine provine în mod direct din aşteptarea evreiască a lui Mesia, care stă mărturie unei ancestrale speranţe colective în sfârşitul veacurilor. Sfârşit ce i-ar aduce poporului ales, o dată cu eliberarea, şi fericirea şi pacea. Asemenea sentimente puternice ies la iveală în *Psalmii* ce vor hrăni atât de mult timp mistica Occidentului. Ei proslăvesc Judecata de Apoi, prin care Dumnezeu îi va învinge, în sfârşit, pe cei nelegiuiţi, spre marea bucurie a celor drepţi. Şi tot din *Psalmi* reiese aspiraţia profundă spre o schimbare de destin, făcând ca apa vie să urmeze pustiei la amiază.

Astfel de cânturi dinamice afirmă siguranţa cu privire la apropierea fericitului eveniment. Cei care se vor inspira din ele vor fi oamenii aflaţi în aşteptarea triumfului lui Israel. Moştenind pământul şi trecând subit de la slăbiciune la glorie, credincioşii se vedeau chemaţi de Dumnezeul lor să pedepsească prin sabie păgânii, pentru a-I îndeplini mai bine voia. Profetismul evreiesc, cu rol determinant în evoluţia ulterioară a creştinismului, abia dacă va atenua atare furii sacre. La Isaia, viziunea idilică a eliberării mesianice este însoţită de oribila descriere a urmărilor mâniei divine. Aici, Ziua Venirii Domnului devine ziua fericitei masacrări a celor răi.

Pornirea de a celebra căderea acestora se găseşte şi în zguduitoarele blesteme antibabiloniene ale lui Ieremia. La el, chemarea la distrugerea oraşului condamnat transformă un autentic cântec de ură în glorificarea actului religios prin excelenţă. O concepţie sângeroasă asocia în mod indisolubil pedeapsa divină cu buna vestire mesianică. Nenorocirile exilului nu vor slăbi deloc respectiva coexistenţă paradoxală. Întărind credinţa într-o apropiată eliberare, inseparabilă de umilirea celor puternici, ele vor învăţa poporul lui Dumnezeu să nu spere decât în angoasă şi să nu aştepte fericirea finală decât după o înspăimântătoare catastrofă.

Iezechiel a incarnat perfect această delectare morbidă în care, mai apoi. se vor prăbuşi atâţia creştini. Într-adevăr, profetul cheamă blestemul divin mai întâi şi mai mult asupra alor lui decât asupra celorlalţi. Literalmente obsedat de iminenţa unei nenorociri cosmice, el cântă panica din acea zi înfricoşătoare, când aurul nu va mai fi decât gunoi înaintea furiei Domnului. Aşadar, prima perioadă a aşteptării evreieşti era constituită din anunţarea căderilor şi ameninţarea cu dezastrele. O psihologie a spaimei, regăsită, printre micii profeţi, la un Ioil pentru care Ziua Venirii Domnului este ziua tenebrelor şi a jalei. În mijlocul zguduirii cerurilor şi al stingerii stelelor. Acelaşi dezgust al sărbătorii. În numele obsesivei justiţii, apare şi la Amos, sfântul duşman al bogaţilor.

Ultimele mărturii precreştine asupra speranţei mesianice vor păstra în manifestarea acesteia un dublu caracter, de teroare şi de grandoare. Putem menţiona doar tendinţa lor sporită de a-i făgădui Ierusalimului semnele palpabile ale puterii şi prosperităţii. Astfel, ele anunţă, începând cu Daniel, dezvoltarea gândirii apocaliptice, care, la primul ei reprezentant, menţine identificarea timpului eliberării cu acela al nefericirii. Dar anunţă şi învierea eternă a celor drepţi în cuget, neputinţa finală a celor perverşi şi fericirea celor ce vor izbuti să supravieţuiască inevitabilelor ticăloşii ale celor răi. Povestea Iuditei poate simboliza, prin cumplita lor pedepsire, desfătătoarea introducere la Ziua Venirii Domnului.

Anunţarea celei din urmă va reprezenta, uităm prea adesea asta, esenţa predicilor lui Iisus. Faptul este deosebit de limpede în Evangheliile sinoptice. Aceea a lui Marcu, cea mai veche şi cea mai directă, descrie în Mântuitor un uimitor anarhist, duşman al bogaţilor şi al legăturilor familiale, tinzând cu totul spre viitoare răsturnări spirituale. Culmea învăţăturii Lui este aici o profeţie despre sfârşitul lumii. Hristos se dovedeşte un perfect moştenitor al propensiunii religiei evreieşti către dureri şi nefericiri. El doar îşi împinge discipolii ca. În acele vremuri de nenorociri pe care le prezice, să fugă de viaţa socială organizată, în acelaşi fel, apologia făcută celibatului provine mai puţin dintr-o exaltare a ascetismului, cât din obsesia Sa cu privire la sfârşitul lumii.

Această disperare cosmică reprezenta, în spiritul Lui, necesara pregătire a întoarcerii în slavă a Fiului omului. Speranţa mesianică a primilor creştini, fără a cunoaşte momentul precis al evenimentului, îl aştepta de pe o zi pe alta.

O asemenea convingere eshatologică le transforma existenţa religioasă într-una de vigilenţi pânditori ai lui Dumnezeu. Textele lui Matei şi Luca vor oferi o versiune mai elaborată a aceleiaşi obsesii. Aici, Iisus reia îndeosebi anunţul, făcut de Ioan Botezătorul, despre apropiata împărăţie a Cerurilor. Opera Lui se află deci, prin reamintirea în cauză, sub semnul împlinirii justiţiei prin violenţă.

O violenţă inseparabilă de viziunea asupra unui sfârşit al lumii în care misiunea divină va fi însoţită, prin

forţa împrejurărilor, de supliciul celor răi. Condiţiile evenimentului reprezentau principala preocupare a lui Hristos şi a discipolilor Săi. Discuţiile lor se învârtesc, de preferinţă, în jurul catastrofelor ce-l vor marca, pe pământ şi în cer, înainte de triumful universal, de mare montare, al celor aleşi. Acest sfârşit al istoriei ar avea suveranitatea Potopului şi ar surprinde, ca şi el, o omenire cufundată în plăceri stupide. Dar credincioşii trebuia să se pregătească pentru el cu înţelepciunea acelor fecioare care au ştiut să merite aşternutul soţului, în timp ce închideau uşa în faţa celorlalţi bărbaţi.

Viziunea grandioasă şi simplistă, proprie lui Iisus, asupra Judecăţii de Apoi îi desparte cu desăvârşire pe cei puri de cei impuri. Grijulii faţă de sărmani şi de străini, de bolnavi şi de întemniţaţi, cei dintâi vor scăpa prin aceasta de blestemul care-i va lovi pe cei ce i-au nesocotit pe umili şi înfometaţi. Fiindcă veşnicia făgăduită atunci celor buni nu se concepe fără pedepsirea celor nedrepţi. Conţinutul social al acestei eshatologii este evident, iar îndelungata defilare a secolelor creştine nu va abandona niciodată obsesia religioasă a unei aşteptări considerate în primul rând o revanşă. Ea îşi va chema fără încetare credincioşii, oameni ai Zilelor de pe Urmă, să fie oameni ai resentimentului.

Împărăţia la care ei trebuie să aspire rămâne, în Noul Testament, uimitor de concretă. Speranţă a disperaţilor, după formula lui Marx, ea mai constă, încă din această lume, în ruperea oricărei legături sociale. Concepţia de echitate ce îi prezidează definirea se supune antitezei consolatoare dintre cei aleşi şi cei condamnaţi. Sfârşitul lumii, cu care coincide, se prezintă, în mijlocul unei veritabile catastrofe cosmice, ca o răsplătire a celor dintâi. Însoţită de masacrarea salutară a celorlalţi. Apostolii vor vehicula acest mesaj înfricoşător de energic. Lăsaţi în neştiinţă în privinţa datei exacte a împlinirii veacurilor, ei vor lucra cu atât mai multă râvnă la realizarea împlinirii în cauză.

Învăţătura Apostolului Pavel o confirmă pe deplin, în această privinţă, pe cea a lui Hristos. Copii ai luminii, credincioşii sunt chemaţi să se teamă, mai mult decât orice, de iluziile păcii şi ale siguranţei şi să aştepte cu încredere vremurile durerii. Întâlnim acelaşi ton şi în alte epistole unde, de pildă, Sfântul Iacob, anunţând iminenţa venirii lui Mesia, o asociază cu pedepsirea bogaţilor şi a celor puternici. Într-adevăr, pentru ei se pregăteşte focul Judecăţii de Apoi despre care vorbeşte Petru şi care îi va arde pe nelegiuiţi. Apostolul se bucură cu anticipaţie de incendierea universală, ce va mistui pământul la fel cum Potopul l-a acoperit odinioară de ape. EI celebrează, în disocierea cu pricina, preparativele necesare reconstruirii unei lumi noi şi. În sfârşit, drepte.

Flăcările simbolice din *Apocalipsă* răspund astfel întregului mesaj neotestamentar, care miroase mai mult a pucioasă decât a tămâie. Se ştie că Sfântul Ioan, spre înspăimântarea bunului renan din timpurile Comunei, cântă aici în chip magnific flagelurile ce vor distruge, în numele Domnului, oraşul blestemat. El se delectează cu prăbuşirea, în persoana Marii Desfrânate babiloniene, a regilor pământului, a traficului şi luxului lor. Chemarea la dispariţia miraculoasă a opulenţei celor bogaţi, duşmani ai sfinţilor şi ai profeţilor, reprezintă deci ultimul cuvânt al revelaţiei creştine. Abolirea aceasta, ce condiţionează restaurarea purităţii, impusă de forţa unui Hristos înainte de toate răzbunător, introduce un mileniu de fericire pământească pentru credincioşi.

Întrerupt vreme de o clipă de un ultim atac din partea răului şi a agenţilor săi, el se va întinde până la Judecata Universală pe care o reafirmă miturile fundamentale ale religiei Occidentului: opoziţia dintre moartea făgăduită celor răi şi viaţa veşnică pentru cei drepţi; aspiraţia la o reînnoire a lumii, simbolizată prin imaginea Ierusalimului. Asemănător aceluia al lui Israel, Dumnezeul din *Apocalipsă* este, în primul rând, unul care îşi extermină fără îndurare adversarii. Abia apoi Se preocupă să asigure protejaţilor Săi o Cetate minunată. Masele creştine nu vor fi, evident, alcătuite din cititori sau exegeţi şi nu-şi vor construi cu o Biblie în mână existenţa. Dar pe cât este de ridicol să te ocupi de răspândirea Sfintei Scripturi fără să te întrebi asupra conţinutului ei. pe atât greşeşti limitându-i rolul intelectual şi religios la universul strâmt al specialiştilor în cunoaşterea ei.

Sursă principală a ideologiei creştine, ea se acorda, în simbolurile sale, cu pasiunile credincioşilor, care, de altfel, îşi găseau ilustrarea pe zidurile bisericilor. La cei mai umili, credinţa va reprezenta adesea, ca şi la profeţi sau la apostoli, o nemulţumire faţă de ceea ce există şi aspiraţia spre reînnoirea totală, identificată cu Ziua Venirii Domnului. Biserica organizată, victorioasă şi integrată lumii, a insistat, începând cu Sfântul Augustin. asupra sensului strict spiritual al limbajului revoluţionar al Bibliei, dar nu se va opune niciodată ca toţi creştinii să-l interpreteze literal. Procedând astfel, ei gândeau mai puţin că violează istoria şi mai mult că o duc la îndeplinire.

Revoluţiile milenariste

Provin, în primul, rând din această nerăbdare de natură autentic religioasă. Creştinilor le va veni întotdeauna greu. În secolele de credinţă şi îndeosebi în afara Bisericii orientale, să reducă, laolaltă cu Origene,

eshatologia pe care o moşteniseră la o simplă viziune a spiritului. Dimpotrivă, efortul lor de a realiza cât mai repede împlinirea sfârşitului lumii, efort simbolizat de o bună parte a literaturii patristice, va constitui una dintre formele cele mai bogate ale utopiei occidentale. Astăzi se face o apropiere între miturile mesianice proprii creştinismului şi cele întâlnite într-un mare număr de alte religii. Originale ori nu, temele lor au avut o importanţă capitală în sânul credinţei din Occident. Chemând la o răsturnare a valorilor, creştinii de aici aspirau la un mileniu paradisiac pentru cei curaţi şi umili şi identificau sfârşitul istoriei cu o revoltă de tip apocaliptic. Asemenea aspecte fundamentale ale tradiţiei creştine i-au învăţat să citească scurgerea timpului ca pe succesiunea dureroasă, dar exaltantă, a unei opresiuni, a unei rezistenţe şi a unei eliberări. Popularitatea iconografică, aproape pe parcursul întregului Ev Mediu, a temelor revelaţiei Sfântului Ioan confirmă natura profetică a învăţăturii lor ortodoxe şi a traducerilor ei plastice.

Dispunem de o panoramă abundentă şi savuroasă a mişcărilor milenariste medievale. Acest fenomen stă mărturie persistenţei, în conştiinţa populară, a unui dublu mit. Aşteptarea înfricoşată a Antihristului era aici, într-adevăr, inseparabilă de aceea a venirii lui Hristos, care pentru credincioşi însemna esenţa religiei. Aceste sentimente s-au întărit, în mijlocul Evului Mediu, în rândul păturilor sociale nevoiaşe, victime ale înseşi dezvoltării civilizaţiei Occidentului. O dezvoltare străbătută de revolte sălbatice, cu mult înainte de revoluţia industrială, începutul secolului al XII-lea a fost, în Renania sau în Britannia, martorul insurecţiilor orăşeneşti şi săteşti de orientare net comunistă.

O *Apocalipsă* mai mult trăită decât cunoscută le slujea drept program şi va oferi şi cheia participării proletare la Cruciade. În drum spre Ierusalim, săracii lui Dumnezeu şi-au semnat aspiraţia milenaristă prin cucernice masacrări ale evreilor. Asemenea mişcări mesianice se întemeiau pe profeţiile care rezervau Ultimului împărat sarcina de a pune capăt istoriei. Din nevoia de a-şi crea duşmani, activismul lor i-a transformat, rând pe rând, în agenţi ai Satanei pe evrei, pe musulmani şi pe preoţi. Puternicele emoţii proprii mitului social al mântuirii le confereau adepţilor lui psihologia sumară şi cuceritoare a celor ce nu aşteaptă de la viitor decât catastrofe imense şi o regenerare totală.

Nădejdea şi ura au dominat mult timp atmosfera Cruciadelor. Cunoaştem originea deseori apocaliptică a entuziasmelor lor şi a campaniilor lor care, în zona de pornire, sunt inseparabile de anunţarea unui sfârşit al veacurilor. Ea a nutrit nu o dată aşteptarea unui suveran mesianic care să ajute, în sfârşit, săracii să-i doboare pe cei puternici. Deplasându-se treptat din mediul franco-olandez în lumea germanică, respectivul curent nu a încetat să alimenteze, în tot Occidentul, pasiunea populară faţă de profeţie. Opera lui Gioacchino da Fiore doar a conferit un uimitor ecou intelectual acestei obsesii. De altfel, abatele calabrez din veacul al XII-lea reprezintă un bun exemplu privind caracterul relativ al noţiunii de ortodoxie. Orientat în chip firesc către înţelesul religios al sfârşitului lumii, el deţine un loc aparte printre teologi prin atenţia acordată istoriei concrete.

Exegeza lui simbolistă asupra succesiunii vârstelor a fost descrisă în toate nuanţele. Evidenţiind *Apocalipsa* în sânul Sfintei Scripturi, atare exegeză îi aducea milenarismului o capitală temelie teoretică. Într-adevăr, analiza ultimei perioade a istoriei făcea în mod deschis ca *Apocalipsa* să coboare din ceruri pe pământ. O astfel de actualizare aproape jurnalistică a revelaţiei Sfântului Ioan poate surprinde. La Gioacchino, ea se leagă evident de curiozitatea maselor în materie de viitor, curiozitate alcătuită din teamă şi nădejde, ca şi de interesul tot mai mare al clericilor faţă de evoluţia Bisericii creştine. Prestigiosul teolog italian nu a trebuit decât să remodeleze materialele unei gândiri milenariste tradiţionale.

Importanţa istorică a operei sale rezidă mai ales în amploarea circulaţiei ei. Influenţa pe care a exercitat-o era sporită de gustul vremii faţă de profeţii şi preziceri, ca şi de ura faţă de venirea Antihristului. De aceea, Gioacchino da Fiore a avut numeroşi discipoli printre călugării cerşetori, printre eretici sau grupurile populare grijulii, ca şi el, să descifreze sensul istoriei pentru a realiza în ea cât mai bine făgăduinţele *Apocalipsei*. În Parisul anului 1388, un predicator gioacchinit, Thomas din Apulia, se va prezenta cât se poate de oficial ca trimis al Sfântului Duh. Aşadar, o întreagă parte a mentalităţilor medievale din sânul diferitelor clase sociale era dominată de o reflecţie asupra sfârşitului lumii. Deloc dezinteresată, ea căuta pretutindeni, în realitatea contemporană, vestirea Zilelor de pe Urmă. Putem lega de aceste mentalităţi păstrarea, până în Epoca Modernă, a profeţiilor despre Ultimul împărat şi ideea conform căreia Biserica ar cunoaşte în curând o Vârstă de Aur, după nişte catastrofe cumplite.

Creştinismul, ce va fi moştenit de Renaştere şi de Reformă, poseda o viziune dinamică şi optimistă asupra curgerii timpului. Orientat spre aşteptarea unei înnoiri a lumii, el construise, pentru a o folosi, o sinteză simbolistă care avea să reziste decepţiilor pricinuite de realitate. Într-adevăr, pot vreodată eşecurile să spulbere vreo speranţă cu adevărat religioasă? Viziunea Occidentului, la sfârşitul Evului Mediu, se referea la o metamorfoză mitică şi, totodată, terestră. O remarcăm, îndeosebi, în Germania, unde va înflori revoluţia

luterană şi unde agitatorii pregăteau masele pentru instaurarea unui mileniu sângeros şi plin de înflăcărare.

Mişcarea seculară a Flagelanţilor, care tradusese deja această dublă aspiraţie, a multiplicat ura împotriva evreilor şi a preoţilor şi predicarea anarhiei. Asemenea fanatici erau dominaţi de tensiunea proprie eshatologiei populare. O regăsim şi în sânul ereziei mistice a Spiritului Liber, care favoriza, printre adepţii ei, în numele întoarcerii la starea originară a firii, practicile nudiste şi comuniste. Un astfel de erotism şi egalitarism se vor regăsi în mediul formidabilei revoluţii cehe din secolul al XV-lea.

Întemeietorul ei, Jan Hus, fusese totuşi un reformator paşnic. Dar, ca şi maeştrii lui, precum teologul din Oxford John Wyclif, rămânea obsedat de ameninţarea Antihristului, pe care îl aşeza în chiar inima Bisericii şi ale cărui dovezi le vedea în lunga serie de papi nedemni. Discipolii lui au mers şi mai departe, aplicând instituţiei pontificale blestemele din Biblie. Acesta a fost, fără îndoială, motivul esenţial al executării lui Hus la Constanz. O execuţie care, se ştie, în loc să oprească mişcarea lansată de el, va provoca o puternică revoluţie populară.

Resorturile sale psihologice şi intelectuale sunt ilustrate de predicile rostite la Praga, în 1419, de către unul dintre şefi ei, Zelivsky. El denunţa în forţă împărăţia anticreştină proprie înţelepţilor lumii pământene, prelaţi ori oameni ai puterii. Şi îi opunea, bineînţeles, congregaţia pură a credincioşilor. S-a trecut astfel, în Boemia, de la meditaţia asupra *Apocalipsei* la constituirea unei Cetăţi Sfinte, în aşteptarea Zilei Mâniei. Respectiva sectă taborită reprezenta, probabil, expresia religioasă a unui proletariat deznădăjduit, într-o ţară unde nevoiaşii constituiau aproape jumătate din populaţie. În orice caz, membrii ei erau convinşi că trăiesc în ajunul ultimei vârste a omenirii. Fără îndoială că, în mizeria şi sărăcia lor, interpretau discursul profetic ce le era adresat ca pe o făgăduinţă de ameliorare a situaţiei materiale.

Ei au putut recunoaşte, în nenorocirile întâlnite, inevitabilele dureri ale naşterii mesianice. Extremiştii au predicat chiar o comuniune radicală, care a fost repede înăbuşită. Dar, la acest început de secol al XV-lea, în munţii, în oraşele şi satele Boemiei, zeci de mii de pelerini înarmaţi făcuseră dovada foiţei de adeziune a poporului creştin la programul milenarist. Răscoala lor a răspândit teroarea printre bogaţi, adeseori masacraţi în numele Evangheliei, simplă pregătire pentru apropiata Zi a Judecăţii. A apărut o Biserică cehă inedită şi democratică, având în primul rând misiunea de a denunţa. În Roma papilor. Babilonul apostolului. Marea umbră a revoluţiei husite şi a urmărilor ei a bântuit Europa Centrală în cursul veacului al XV-lea. Au loc aici, în ţările germanice, imense adunări aţâţate de profeţiile eliberării. Mulţimile fanatizate detestau îndeosebi clerul oficial. În ajunul Reformei, erau întrunite diferitele elemente ale unei explozii de tip apocaliptic, fiindcă nerăbdării intelectualilor îi răspundea aceea a maselor. În ciuda rugurilor ridicate de Inchiziţie, revolta endemică a ţăranilor germani continua să se îndrepte, după modelul ceh, împotriva Antihristului roman.

Aşadar, mişcările milenariste din Evul Mediu prezintă, înainte de toate, un sens religios şi nu se reduc la ura de clasă ori la conflicte economice sau sociale. Ele dovedesc şi faptul că deosebirea esenţială dintre sacru şi profan nu a fost uitată. Pentru credincioşii care le-au însufleţit, sfera spirituală se incarna în chip firesc în universul pământean. Ei şi-au aplicat concepţia despre religie în primul rând la desfăşurarea istoriei, unde cei mai mulţi desluşeau dovezi ale luptei duse de sfinţi. În Franţa anilor 1400, unde un intelectual de prestigiul lui Gerson se aştepta la un apropiat sfârşit al lumii şi la apariţia iminentă a Antihristului, toţi gură-cască din capitală identificau în chip firesc cu cel din urmă orice personalitate mai mult sau mai puţin ieşită din comun. La sfârşitul secolului, moraliştii regatului vor continua să speculeze asupra celor cincisprezece semne ale dezmăţului cosmic

Această atitudine se lega de un aspect esenţial al creştinismului. Teologi savanţi sau conducători prudenţi ai Bisericii încercaseră zadarnic să deturneze către cercul ideilor sau către un viitor îndepărtat şi nedefinit aspiraţia biblică a unei reînnoiri universale. Ei nu au reuşit niciodată pe deplin să înăbuşe, la credincioşi, tentaţia de a descifra, în realităţile contemporane, demersurile sacrului. Cum să fi putut înlătura profetismul latent, de vreme ce, pentru toţi creştinii, cadrele fundamentale ale succesiunii secolelor rămâneau cele ale Sfintei Scripturi? Neobosita meditaţie asupra *Apocalipsei*, pentru a descoperi în ea viitorul şi a-l pregăti, se întemeia pe aceleaşi certitudini care aşezau grosul trecutului omenirii în cadrele strâmte ale *Facerii.*

B. DE LA ADAM LA NOE

Facerea, *carte de istorie*

Organ al unei revelaţii totale. Biblia se prezintă ca o indubitabilă istorie a originilor omenirii. Ea furnizează o povestire amănunţită a creării acesteia din urmă, creare legată de cea a Cosmosului. În perspectiva

cu pricina, primul om este un individ istoric şi nicidecum mitic. Timp de secole întregi, comentatorii creştini se vor îndârji să reconstituie faptele, gesturile şi gândurile lui Adam. Carte de istorie şi carte sacră, Biblia îşi exprimă apoi mesajul religios sub forma unei genealogii, la fel de îngrijit datate, a patriarhilor aproape milenari ce s-au succedat de la Adam până la Noe. Întemeietori ai familiei creştine, deci omeneşti, în acele prime vârste ale omenirii, ei reprezentau încă pentru Luther, fidel cucerniciei medievale, cei mai mari eroi ai Vârstei de Aur a credinţei. Drepţii îi vor putea contempla, în sfârşit, în Ziua Judecăţii. Existenţa lor terestră le furniza o cronologie comodă istoricilor, pentru care planeta era populată, în primele ei veacuri de existenţă, numai cu descendenţii direcţi ai lui Adam.

Acesta locuise la început în Paradis. Biblia insista într-atât asupra locului respectiv, încât generaţii întregi de teologi şi umanişti vor încerca să-i identifice amplasamentul exact. O îndelungată muncă patristică şi medievală stă mărturie unei credinţe absolute în realitatea indicaţiilor cuprinse în Sfânta Scriptură. În respectiva serie de mituri, creştinii de odinioară socoteau că descoperă cursul istoriei. Înrădăcinată în geografia sacră, epopeea divină conţinea pentru ei, alături de căderea omenirii, mai degrabă o povestire detaliată decât un simbol dogmatic. Legat de tradiţiile orientale, simbolul în cauză poseda, în Biblie, toate calităţile unei descrieri fidele. Sobră, rece şi rezervată, naraţiunea scripturară le dădea cititorilor sau auditorilor ei impresia de realism. Uciderea lui Abel, o nouă poveste severă şi sobră, conducea la genealogia cainiţilor. Deşi se lega prost de restul textului, ea era totuşi răspunzătoare de progresul civilizaţiei omeneşti. *Facerea* le furniza astfel credincioşilor. În afară de o instrucţie propriu-zis religioasă, şi o prezentare ştiinţifică a originilor lumii. Ciudata ei povestire despre unirea sexuală dintre fiii zeilor şi fiicele oamenilor evoca, pentru credincioşii savanţi, cu autoritatea Revelaţiei, vremurile vechi şi eroice. Pe atunci nişte uriaşi locuiau pământul, iar Domnul le acorda oamenilor vieţi de câte o sută douăzeci de ani. Cartea Sfântă se punea de acord, în această privinţă, cu cele mai pronunţat populare concepţii mitice.

Ea descria îndeosebi o primă ruptură fundamentală în evoluţia omenirii, o dată cu dezastrul Potopului, care. după episodul Creaţiei, îi conferea poveştii biblice despre origini o valoare universală. Singuri supravieţuitori ai unei lamentabile experienţe antropologice, Noe şi ai săi aveau să reînceapă de la zero istoria. Imaginaţia Occidentului a rămas multă vreme fascinată de ieşirea din arcă pe un pământ uscat, veritabil început al aventurii omeneşti. Garantată de făgăduiala şi de iertarea divine, ea rămâne limitată la jurnalul de bord al unei familii de aleşi. Document teologic, deci genealogic, Sfânta Scriptură concepea sub această formă faimoasa alianţă dintre Dumnezeu şi creaturile Sale.

Făcând din Noe un soi de al doilea fondator al omenirii, ea le atribuia celor trei fii ai lui, Sem, Ham şi Iafet, sursa civilizaţiilor răspândite pe faţa Pământului. Bogată în probleme de identificare, istorice şi geografice, ridicate astfel în faţa exegeţilor ulteriori, povestirea stă mărturie unei uimitoare păreri preconcepute despre unitatea culturală, de care Occidentul creştin nu se va debarasa niciodată. Blestemate, precum descendenţii lui Ham, sau binecuvântate, precum aceia ai fraţilor lui, toate popoarele Universului aparţineau aceleiaşi familii. Istoria lor necreştină reprezentase un deplorabil interval între aceste splendide începuturi şi fericitul sfârşit pe care propovăduirea mondială a Noului Testament, indispensabil preludiu la sfârşitul veacurilor, le-ar readuce la unitatea dintâi. În listele biblice ale neamurilor, astăzi abandonate în seama câtorva specialişti, teologii, savanţii şi credincioşii din Occident vor vedea mult timp însuşi cadrul evoluţiei umanităţii.

Credeau şi într-o unitate lingvistică originară, menţionată de Sfânta Scriptură şi nimicită de funesta afacere a Turnului Babei. O atare legendă sacră reprezenta pentru ei un fapt istoric, de valabilitate universală, fiindcă primele pagini ale *Facerii* vorbesc mai puţin de mântuirea individuală şi mai mult de destinul colectiv şi conferă aventurii poporului lui Dumnezeu un sens mondial. În fiecare etapă a evoluţiei creştine, comentatori nenumăraţi au încercat să precizeze, să pună de acord şi să aplice respectivele indicaţii revelate. Şi nu le-au schimbat niciodată orientările esenţiale. Unitatea originilor omenirii a reprezentat întotdeauna pentru Occident, până la Renaştere, un adevăr ştiinţific, fiindcă era o dogmă religioasă.

Ea obliga sa se presupună, pentru popoarele Universului, o serie destul de uimitoare de migraţii rapide şi la scară mare. Trebuia, de asemenea, să se explice contrastul dintre uniformitatea iniţială şi diversitatea progresivă a culturilor; într-adevăr, pentru cea mai mare parte dintre ele, evoluţia corespunsese unei decadenţe. Dar schema scripturară, potrivită de minune unei concepţii sacre şi înguste asupra lumii, s-a adaptat multă vreme descoperirilor succesive care ar fi putut-o pune în discuţie. Periodizarea ei avea o maiestate şi o simplitate demne, cu siguranţă, de sistemele evoluţioniste atât de dragi filosofilor din secolul al XIX-lea. Etnologia biblică, făcând din Univers un simplu câmp de acţiune pentru descendenţii lui Noe, a dominat cu deplină autoritate teologică perspectivele culturale şi istorice ale Occidentului. Ne dăm seama de asta consultând *De civitate Dei* a Sfântului Augustin. una dintre expresiile lor cele mai semnificative.

Criteriul adevărului scripturar transformă, la acest Părinte al Bisericii, povestirea biblică a Creaţiei într-o realitate văditată. Deloc impresionat de străvechile anale ale civilizaţiilor necreştine, el situa esenţa evoluţiei omeneşti în cadrul *Facerii.* Opera sa constituie adesea un lung comentariu teologic al indicaţiilor istorice ale Sfintei Scripturi. Întâlnim aici. cu acest titlu, explicarea morţii prin păcat sau afirmarea naturii terestre a Paradisului, originea divină a istoriei oamenilor sau negarea, în ceea ce îi priveşte, a oricărei posibilităţi de fericire după căderea în păcat. Eroii poporului lui Dumnezeu sunt, după Adam, adevăraţi contemporani pentru Sfântul Augustin, care dizertează cu gravitate asupra sterilităţii Sarei sau a crimei lui Cain, a naturii uriaşilor sau a vârstei lui Matusalem.

O astfel de ingenuitate savantă implica secretul duratelor, închis în cronologia şi genealogia biblice. Exegetul creştin avea drept primă îndatorire descrierea stupefiantei omeniri a originilor. Dincolo de semnificaţia simbolică, ea constituia înseşi temeliile istoriei universale. *De civitate Dei* pleacă de la *Facere* ca sursă fundamentală. De acolo a învăţat cuvântul adresat de Dumnezeu îngerilor sau caracterul, la început, universal al ebraicii. Condiţiile necesare mântuirii treceau prin aceste presupuneri culturale ale Sfintei Scripturi. Moştenitor al tradiţiei, Philipp Melanchthon, în cursul predicii pe care o va rosti la moartea maestrului său Luther, îl va aşeza pe Reformator la capătul unei descendenţe continue de martiri ai adevăratei credinţe, unde figurau în aceeaşi măsură Adam, Matusalem sau Noe, ca şi Iisus ori Sfântul Augustin.

Generaţii de savanţi se vor apleca astfel asupra celor mai măruţe detalii din viaţa patriarhilor şi a oamenilor din poporul lui Dumnezeu. Vor manifesta tendinţa de a situa aici, teologic vorbind, esenţa aventurii umane. Creştinismul a fost multă vreme inseparabil de o concepţie, cu privire la originea civilizaţiilor, închisă în întregime în cadrul strâmt, dar prestigios al Vechiului Testament. Numai că devenea indispensabil un joc subtil de corespondenţe pentru a îngloba aici masa de indicaţii profane cu privire la istoria neamurilor. Evident, acestea nu aveau valoare în ochii Creştinătăţii decât în măsura în care puteau fi puse în legătură cu evoluţia lui Israel. Fapt ce introducea în conştiinţa Occidentului un comparatism religios fundamental care explica toate cultele şi toate riturile din Univers prin degenerarea celui adevărat. De aici înainte, arta savantă a concordanţei cronologice a reprezentat un aspect capital al viziunii teologice despre lume.

Prima ei sarcină consta în legarea culturii păgânilor de izvoarele sacre. *De civitate Dei* se felicită, spre exemplu, pentru antichitatea profeţilor sau aceea a scripturii ebraice. Ea ridiculizează, în această ordine de idei, pretenţiile egiptene de anterioritate ştiinţifică şi nu-şi poate imagina cum ar fi existat, înainte de Hristos, cetăţeni ai Cerului în afara celor din poporul ales. Marii bărbaţi din Vechiul Testament, care vor domina sistemul medieval de periodizare, alcătuiau, în realitate, istoria însăşi. Succesiunea lor având drept scop ca, o dată cu realizarea făgăduielilor creştine, să pregătească Ziua de pe Urmă, Occidentul asocia cu ei, în etnocentrismul său unitar, rarele civilizaţii străine ce se întâmpla să le cunoască.

Universul medieval şi lumile exterioare

Originea comună îi lega atât pe evrei, cât şi popoarele de credincioşi de trunchiul binecuvântat al neamului lui Sem. Evreii au fost consideraţi multă vreme veritabili tovarăşi de drum ai creştinismului. Arhiepiscopul Agobard va aminti, în veacul al IX-lea, că ei coboară în linie dreaptă din patriarhi şi continuă să beneficieze de o incontestabilă atractivitate religioasă. Situaţia în cauză va fi doar încetul cu încetul afectată de exploziile târzii ale unui antisemitism popular, în relaţie cu milenarismul. Rădăcini biblice comune explicau, fără îndoială, asprimea acestuia. Pe ele se întemeiază şi claritatea condamnării creştine a Talmudului. De fapt, evreii, fraţi care se despărţiseră de ceilalţi, erau consideraţi de Occident primii oameni ce ar fi trebuit convertiţi.

O atare definiţie teologică poate explica şi frecventele linşări ale evreilor de către masele fanatizate. Degradarea progresivă a statutului minorităţii evreieşti se leagă în mod direct de afirmarea concepţiei antisemite asupra istoriei sacre, ceea ce corespundea unei nostalgii şi unei dorinţe de convertire. Totdeauna ucizi în mod cinstit doar ceea ce iubeşti; niciodată nu-i persecuţi decât pe cei apropiaţi. Asociată cu obsesia sfârşitului lumii, grija de a-i creştina pe evrei stătea mărturie unui limbaj comun şi unei mişcări de apropiere faţa de celălalt; numai că uneori ele au sfârşit prin suprimarea celui pe care doreau să-l convingă. Lumea musulmană constituie un caz similar de înrudire culturală cu Occidentul. Ea însăşi era penetrată de numeroase elemente iudaice. Mahomed prezentase Coranul ca pe o împlinire a Vechiului Testament şi o îmbunătăţire a celui Nou. Credinţa lui a exercitat întotdeauna o adevărată fascinaţie pentru creştini. Împreună cu cei din urmă, evreii îi puteau privi pe arabi ca pe verii lor din Biblie.

Aşadar, din punct de vedere istoric, Occidentul medieval nu ieşea din mica lume a Cărţii Sfinte. Cele trei religii monoteiste de origine semită au avut conştiinţa acestei afinităţi, şi teritoriul ei predilect de afirmare a fost multă vreme Spania, în acelaşi timp evreiască, musulmană şi creştină. Una dintre cronicile andaluze din secolul

al XI-lea a putut să-i pună în relaţie pe rabinii din Saragoza cu profeţii poporului lui Dumnezeu. Înainte de întronarea târzie a intoleranţei, cele trei confesiuni au cunoscut aici o strânsă întrepătrundere. Impusă de Reconquista occidentală din ultimii ani ai secolului al XV-lea, intoleranţa cu pricina, de origine populară, dovedea mai cu seamă o autentică fervoare religioasă. Pe deasupra, evreilor romani, aflaţi în afara Bisericii, dar sub jurisdicţia ei, li se punea în seamă, după imaginea lui Cain, împlinirea, prin nefericirile lor, a dreptăţii lui Dumnezeu. Dar situaţia în care se găseau corespundea şi unui mit creştin ce vedea în ei pe fiii unor personaje sfinte, sortiţi să fie salvaţi în ziua Judecăţii de Apoi.

Concepţia medievală cu privire la Islam avea să se formeze în acelaşi tipar teologic. Ea reflecta puncte de vedere comune celor două mari civilizaţii mediteraneene. Au fost subliniate, într-adevăr, asemănările fundamentale ce unesc lumea Crucii cu aceea musulmană. În ambele cazuri exista aceeaşi conştiinţă naivă a unei superiorităţi culturale şi aceeaşi convingere pătimaşă a apartenenţei la un univers religios de elită. Asemenea certitudini puternice identificau, de pildă, cadrul vieţii occidentale cu singura civilizaţie posibilă. Ele se bazau şi pe prezenţa în Coran a numeroase referinţe creştine. De la *Facere* şi până la Judecată, concepţia musulmană asupra istoriei lumii concordă, în mare, cu aceea din Biblie. O atmosferă morală asemănătoare îi apropia. În mod paradoxal, pe adversarii din Cruciade. Ei nu făceau decât să insiste mai mult asupra a ceea ce îi opunea.

De unde, pe pământul Islamului, ca şi în Occident, o splendidă şi salutară ignorare a lumii din afară. Provenea din certitudinea de a fi posesorii adevărului religios, care îi determina pe creştini să scruteze cu atenţie curiosul univers ce le făcea concurenţă. Totuşi, ei n-au putut să nu socotească întemeierea acestuia drept o consecinţă a unor maşinaţii diabolice. Pentru credincioşii Crucii, Mahomed a devenit însuşi tipul falsului profet. Crescut de un călugăr dezmăţat, el nu-i putuse convinge decât pe nişte smintiţi care ajunseseră în cele din urmă să-l adore ca pe un zeu. Operă a Satanei, confesiunea lui a fost amănunţit combătută de teologii scolastici, dar a atras întotdeauna numeroşi occidentali fascinaţi de Orient şi de prestigiul acestuia, chiar şi când ele începuseră să se estompeze.

Convins că posedă, în credinţa sa, cheia istoriei şi a sfârşitului lumii, creştinismul medieval a manifestat o profundă lipsă de înţelegere faţă de religia musulmană. El nu a cunoscut decât târziu şi absolut imperfect conţinutul şi înţelesul Coranului. Le-a preferat, în general, legendele populare, apte să desemneze o preţioasă linie de demarcaţie ideologică. Fals profet, fiindcă era un plagiator neîndemânatic al Sfintei Scripturi, Mahomed putuse răspândi numai contradicţii religioase şi revelaţii închipuite. Lipsită de miracole, falsa lui credinţă se opunea îndeajuns, prin însuşi acest fapt, celei adevărate. Propria lui viaţă era reconstituită ca a unui apostat ticălos şi criminal, violent şi supus greşelii, prefăcut şi desfrânat. Asemenea prejudecăţi culminau cu descrierea melodramatică a morţii sale, prezentată de la bun început ca o cumplită Judecată a Domnului.

Toate acestea aveau drept motivaţie justificarea luptei armate pornite de Occident împotriva Islamului. Totuşi, în expansiunea lui victorioasă, cel din urmă părea să fi fost sprijinit de Providenţă. Creştinii au încercat să găsească pentru asta o explicaţie în păcatele lor, însă o atare situaţie nu corespundea concepţiei pe care o aveau despre istorie. Condamnând, pe plan sexual, o civilizaţie musulmană poligamă, sodomistă şi lubrică, îşi regăseau sentimentul că ei înşişi nu au nimic să-şi reproşeze. Şi Paradisul musulman, plin de desfătări materiale, şoca spiritualismul occidental. Imorală fiindcă era deterministă, confesiunea adversă se opunea, în substanţa ei, adevăratei credinţe.

Aşa vedea lucrurile o teologie bazată pe monopolul asupra religiei autentice. Nu putea găsi la alţii decât deformarea propriilor ei convingeri. Astfel vedeau creştinii miracolele sau dogmele Islamului: erezie diavolească – nu simplă rătăcire. Intelectualii din Occidentul medieval găsiseră de la bun început în el inamicul prin excelenţă al credinţei. Prefigurare a Antihristului, Islamul prezenta, după opinia lor, toate erorile posibile. O asemenea definiţie ideologică se punea totuşi de acord uneori cu recunoaşterea virtuţilor practice ale musulmanilor sau cu evlavia cultului lor. Creştinii puteau admite, la rivalii lor, o veneraţie, demnă de stimă în principiile ei, faţă de sacralitate. Şi îi condamnau cu atât mai mult manifestările ca pe nişte omagii aduse minciunii.

Privirea aruncată de preoţi asupra Islamului rămânea una polemică şi părtinitoare. Incapabili să înţeleagă valoarea proprie unei civilizaţii rivale, aceştia o trădau vorbind despre ea. Opinia publică modelată de ei a crezut, dându-le ascultare, basmele fabuloase referitoare la o lume deformată fără temei, la bunul-plac al imaginaţiei erudiţilor sau a maselor. Rivalitatea teologică alimenta în chip firesc lipsa de înţelegere culturală. În acest scop. ea chema în ajutor autoritatea Bibliei, ca şi pe aceea a raţiunii şi a întărit prejudecăţile credincioşilor, prejudecăţi născute din ignoranţă şi din lipsa comunicării cu exteriorul. Atitudinea Occidentului creştin avea să-i supravieţuiască mult timp Evului Mediu care o făurise.

Ea contrastează în mod ciudat cu realităţile religioase ale Coranului ce comportă numeroase dogme foarte apropiate de cele ale Bibliei şi conţine referiri emoţionante la marii bărbaţi din Vechiul Testament. Aici Adam este alesul lui Dumnezeu şi părintele speciei umane, la fel cum Avraam prefigurează ultimul descendent al monoteismului semit. Noe, Aaron, Moise şi David sunt sărbătoriţi în aceeaşi calitate. Cartea sfântă a Islamului, înainte de a-i condamna pe creştini şi a-i ameninţa cu infernul, le aduce elogii şi laudă în Iisus un profet ales, care va depune mărturie la Judecata de Apoi. Apropierile acestea, rezultate din istoria originilor musulmane, demonstrează o uimitoare analogie spirituală. De altfel şi nesocotirea lor de către polemica ideologică provine din aceeaşi sursă. Credinţa în specificul sacru al istoriei şi aşteptarea sfârşitului lumii trebuia să determine Occidentul să atribuie confesiunii rivale un statut apocaliptic.

În afara evreilor şi a Islamului, Creştinătatea medievală nu întrezărea, în diversitatea civilizaţiilor, decât oceanul monoton al unui păgânism universal. Concepţiile sale religioase, mai mult chiar decât întârzierea manifestată pe plan ştiinţific şi tehnic, explică adaptarea puţinelor lui cunoştinţe geografice la cadrul mitic al Bibliei. Pentru mentalitatea simbolizată de arta romană şi gotică, spaţiul mondial, centrat pe Ierusalim, nu are înţeles decât prin raportare la Hristos. Sfântul Augustin susţinuse că emisfera meridională era nelocuită şi că restul continentelor rămâneau, în cea mai mare parte, nelămurite, misterioase ori fabuloase.

Se ştia numai că un rege creştin, vestitul preot Ioan, se afla la est de musulmani, înainte ca occidentalii să-l identifice, în secolul al XV-lea, cu negusul Abisiniei, Marco Polo, călător de excepţie, va crede, împreună cu alţii, că îl descoperă nu departe de China mongolă. În periplul său, el găsise pretutindeni, în afară de urmele lui Adam, ale lui Moise ori Iisus, comunităţi răsăritene de nestorieni, despărţiţi, de la sfârşitul Antichităţii, de ramura principală a credinţei. Concepţia asupra unui pământ iniţial creştin explică aspectul cu adevărat monstruos atribuit pe atunci locuitorilor cei mai îndepărtaţi de adevărul credinţei.

Străini de sacru, deci de real şi de normal, ei nu puteau constitui, în ochii occidentalilor, decât o subomenire de natură hibridă sau diformă.

Urâţenia barbară a acestor sălbatici se lega de universul malefic descris, în acelaşi timp. de către cei mai mari învăţaţi scolastici. Prin acest ocol demonologie, universul medieval, alimentat cu legende biblice, trimitea, totodată, la o reprezentare magică a Cosmosului. Convins că regăseşte în India minele de aur ale lui Solomon şi dornic să le pună, conform profeţiei gioacehinite, în slujba recuceririi Ierusalimului, Cristofor Columb va întruchipa chiar, pe la anul 1500. aspectele cele mai fascinante ale unei atari concepţii. Convins, în virtutea Sfintei Scripturi, de micimea globului terestru şi de necesara creştinare a lui până la sfârşitul lumii, Columb navigase atât de îndărătnic doar pentru a o grăbi cum putea mai bine. În acelaşi fel, primele sale relaţii pe noile pământuri au extins credinţa în existenţa îndepărtată a creaturilor monstruoase, ciclopi sau oameni albaştri cu ţeastă pătrată, în acelaşi timp cu inaugurarea imaginii utopice despre insularii goi şi fericiţi, deoarece ignorau contactul malefic cu civilizaţia.

C. LUMEA VRĂJITĂ

Sfânta Scriptură şi magia

Max Weber a insistat în mod admirabil asupra opoziţiei dintre universala magie şi religia veterotestamentară. Considerată în acest sens, Biblia s-a dorit, în serviciul lui Iehova, o acţiune de eliminare a vrăjitoriei din lume. Totuşi, este de ajuns să o deschizi şi să te pătrunzi de spiritul ei, pentru a constata că întreaga ei concepţie asupra Universului rămâne bazată dacă nu pe iraţional, cel puţin pe miraculos. Ea acceptă că Domnul, ca şi îngerii Săi poartă convorbiri frecvente cu nişte simpli muritori, în visele acestora, ca şi în stare de veghe, sau instituie conceperi miraculoase. Astfel, Cartea Sfântă postulează, pe pământ, o acţiune permanentă şi supranaturală a lui Dumnezeu. El face să progreseze în mod direct istoria poporului ales, prin intermediul marilor săi bărbaţi pe care trebuie să-i dăscălească întruna.

Cei aflaţi mai aproape de inima Lui, începând cu Ilie ori Isaia, pot înmulţi pâinile sau lovi cu ciumă pe cei răi. Pe deasupra, Iehova îşi va apăra Templul şi-şi va susţine credincioşii prin minuni constante, ce vor dovedi în primul rând incomparabila Sa putere. Deşi se contopeşte cu frumuseţile creaţiei din natură, puterea în cauză nu dispreţuieşte nici chinurile ori salvările extraordinare. Astfel. Vechiul Testament i-a lăsat creştinismului o considerabilă moştenire magică. Impresionantul său inventar nu putea să nu trezească interesul cărturarilor sau al maselor. Ele descopereau aici un om făcut din ţărână şi înşelat de un şarpe, o scară ducând la ceruri sau o piatră stând mărturie sacralităţii. Însăşi povestea lui Moise părea în întregime un basm cu zâne.

În plus. părţile arhaice ale Bibliei păstrau descrierea unor proceduri eminamente primitive. *Numerii*

vorbesc detaliat despre uimitoarea probă judiciară prin otravă pentru descoperirea femeilor adultere. Un profet precum Samuel apăruse în faţa lui Saul prin mijlocirea unei necromante, în timp ce o aură miraculoasă înconjura acţiunile lui Solomon ori ale lui Elisei, învăţătura lui Ieremia ori *Psalmii.* Noul Testament va accentua caracterul supranatural al credinţei. El îl arată, în primul rând, în întemeietorul creştinismului, pe duşmanul unor demoni foarte concreţi. Prevestit de către îngeri şi astrologi, Iisus a fost un vindecător şi un taumaturg. Minunile Lui, exorcismele şi vindecările Lui îi vor convinge de preferinţă pe partizanii ferm convinşi de apropiata înviere.

De altfel, duşmanii Săi îl vor socoti un posedat, iar apostolii îl vor imita împotriva vrăjitorilor. O atmosferă de viziuni şi descătuşări miraculoase înconjoară acţiunea respectivilor profeţi, care atacau scepticismul şi raţionalismul evreilor în numele legendelor lor specifice. Încă de la naştere, când, de altminteri, a avut de furcă pentru a se deosebi de o gnosă dominată de credinţe magice sau astrologice, creştinismul a fost inseparabil de demonologie. El se leagă făţiş de o mentalitate ce populează Universul cu spirite, bune sau rele; trebuie să ştii să le utilizezi şi, pe de altă parte, să te aperi mereu de ele.

Diverşi demoni, în fruntea cărora se afla Satana din *Cartea lui Iov,* apar încă în Vechiul Testament. Ei stau mărturie unei influenţe manifeste a dualismului iranian. Şi grecii credeau în existenţa acestui tip de spirite. După ei, evreii vor medita îndelung asupra naturii demonilor, a raporturilor şi a devenirii lor. Una dintre doctrinele cele mai explicite din Noul Testament se va referi la îngeri şi demoni. Cei din urmă apar, în Evangheliile sinoptice, ca principali adversari, pe plan supranatural, ai lui Iisus. Înfrângerea lor. Începând cu aceea a prinţului Belzebut, asigură victoria Mântuitorului şi a apostolilor Săi.

A crede în Hristos însemna în primul rând a te convinge că El triumfase, în persoana diavolilor, asupra puterilor Răului. Celelalte scrieri neotestamentare confirmă liniile generale ale acestei demonologii ce-l identifică pe duşmanul credinţei cu spiritele rele şi imaginează, o dată cu *Apocalipsa,* drept scop suprem al aventurii omeneşti, nimicirea finală a Satanei. Acţiunea universală a celui din urmă umplea, aşadar, istoria. Gândirea patristică şi cea medievală se vor mulţumi să precizeze, pornind de aici, o concepţie magică asupra lumii. Ea era confirmată de vederile analoage ce înfloriseră în Antichitatea păgână şi îndeosebi la sfârşitul Imperiului Roman. Sfântul Augustin opune minunilor de care vorbesc păgânii şi filosofii lor, îndeosebi cei neoplatonicieni. miracolele adevăratului Dumnezeu, ale îngerilor şi credincioşilor Lui. În pofida ostilităţii faţă de astrologie, manifestată în *De civitate Dei,* autorul depune mărturie despre alianţa dintre credinţa creştină şi credinţa tradiţională, în prezenţa permanentă a supranaturalului.

Sfinţii şi demonii reprezentau aici emanaţii contradictorii. Toţi Părinţii Bisericii vor purcede, socotind-o drept cea mai urgentă dintre sarcinile lor intelectuale, la edificarea amănunţită şi răbdătoare a unei angelologii. Ea prezenta, în această ierarhie de origine divină şi de natură supraomenească, un element capital şi fericit al lanţului de fiinţe care mergea de la Creator la creaturile Lui. Doctorii Bisericii creştine şi turma lor de credincioşi aveau obişnuinţa de a se mişca într-un Univers vrăjit, care dovedea, la egalitate cu Providenţa sau cu profeţii, însăşi existenţa lui Dumnezeu.

Ei se cufundau, în chip religios şi arhaic, într-o contemplare a Cerului ce despărţea de această parte binecuvântată a lumii regiunile ei inferioare şi pământeşti, cu tristeţe rezervate istoriei oamenilor şi fenomenelor naturale. Revelaţia, în absolutul ei, avusese meritul excepţional de a stabili o comunicare între cele două sfere. Simbolizând astfel de realităţi spirituale, catedralele le vor pune la îndemâna tuturor privitorilor. Ridicarea lor sacră confirmă învăţătura biblică referitoare la o aspiraţie spre ascensiunea celestă. Limbajul acesta arhitectural îl reprezenta pe om, după imaginea filosofiei contemporane, ca pe o reducţie a Universului.

Creştinismul tradiţional îşi lega strâns credinţele şi atitudinile de o gândire magică ale cărei teme arhaice se regăsesc în multe alte civilizaţii. Iconografia tuturor semnelor miraculoase, în special, reprezintă lecţia universală a misterului. Ea corespunde unei concepţii despre lumea fizică unde explicaţia trebuie să descopere, în spatele simplelor aparenţe, secretul lucrurilor sau al fiinţelor şi al puterii lor. O asemenea turnură de spirit va acorda repede demonilor un loc considerabil în cuprinsul scolasticii.

Însuşi Toma d'Aquino va dizerta cu gravitate despre felul în care demonii pot ajuta femeile să procreeze. Papi şi inchizitori de la finele Evului Mediu s-au ocupat din ce în ce mai mult de acţiunea concretă şi ameninţătoare a diavolului şi a ticăloşilor lui. Atari prejudecăţi caracterizau de fapt cea mai mare parte a societăţilor evoluate, încă insuficient desprinse de magia primitivă. Credinţa din Occident. În loc să asigure susţinătorilor ei o anume superioritate intelectuală, fraterniza perfect cu prejudecăţile în cauză. Ansamblul marilor religii ale timpului împărtăşea o încredere naivă în eficienţa vrăjilor, analogiilor şi simpatiilor.

Marco Polo va descrie, în Orientul îndepărtat, o serie de minuni diferite: pământ malefic şi lapte benefic, cupe zburătoare şi asasinate magice, pietre vrăjite şi peşti stupefianţi. Ele stau mărturie faptului că, în divinaţiile

şi talismanele lor, în horoscoape şi previziuni, în exorcisme, apariţii sau vindecări miraculoase, lumea asiatică şi Creştinătatea se asemănau în mod ciudat. Ambele se înnebuneau după miracole, dovadă materială a adevărurilor spirituale, şi după monştri, admirabilă lecţie a puterii divine. În China însăşi, atât de înaintată pe planul organizării pământene, cele mai luminate minţi se consacrau în primul rând minuţioasei interpretări a acestor semne. În timp ce consilierii lor descifrau sensul politic al cometelor şi al cutremurelor, împăraţii Ming recurgeau adesea, în căutarea nemuririi, la reţetele alchimiei taoiste. În mijlocul unei societăţi musulmane tot atât de dornice ca şi cea creştină de a descoperi sensul influenţelor astrale pentru a-şi înfrâna mai bine spaimele, astrolaburile au fost construite mai întâi pentru a se întocmi horoscoape. Humayun, cel de-al doilea dintre marii suverani mongoli din India secolului al XVI-lea, va repartiza diferitele ministere ale guvernului său conform celor patru elemente corespunzând simbolismului astrologie; fiecare zi a săptămânii, aşezată sub semnul câte unei planete dominante, era consacrată unei activităţi anume, determinate prin cunoaşterea cerului a cărui ierarhie era reflectată întru totul de organizarea terestră. În veacul al XVII-lea, Persia sefevidă încă le va oferi călătorilor spectacolul puterii astrologilor ei şi al modei almanahurilor; aici divinaţia cunoştea tot atâta succes ca şi în Europa.

Comentatorii Coranului, Doctori ai Islamului, nu puteau nici ei trece cu vederea realităţile magice. Un savant de prestigiu ca Ibn Khaldun le va consacra, pe la anul 1400, în a sa *Introducere în istoria universală,* descrieri amănunţite. Bazându-se, ca şi învăţaţii din Occident, pe practicile religiei populare, cei musulmani opuneau vrăjitoriei nelegiuite adevăratul miracol. Critic îndrăzneţ al unei astrologii atotputernice, dar gata să creadă într-o alchimie cinstită, gânditorul maghrebin se zbătea în dileme intelectuale care vor fi şi acelea ale filosofilor din îndelungata Renaştere. Creştinii vor căpăta repede conştiinţa identităţii

Între vederile lor ocultiste şi acelea ale altor civilizaţii. Ea îi va împinge adesea să caute şi să pună în valoare sursele unei veritabile comunităţi spirituale.

În conformitate cu o panoramă a cunoştinţelor ştiinţifice din secolul al XV-lea european, teritoriul gândirii astrologice pare considerabil. Într-adevăr, metodele ei de studiere a naturii difereau prea puţin de acelea ale magiei. Cei mai serioşi profesori universitari vor realiza anual, prin intermediul ei şi pornind de la descoperirea tiparului, prezicerile din preţioasele lor almanahuri. Preoţii, siguri pe misterioasa lor concepţie asupra cunoaşterii, o legau fără dificultate pe aceasta din urmă de credinţă. Ei supuneau constelaţiilor viaţa religioasă, ca şi ansamblul activităţilor omeneşti. Pentru un Gerson, care încerca anevoie să se detaşeze de o asemenea atmosferă culturală, câţi medici astrologi şi demonologi experimentaţi existau, în schimb, în Occidentul din *Quattrocenţo,* câţi specialişti în artele divinatorii ori câte tratate asupra virtuţilor miraculoase ale pietrelor. Simbolismul astrologie domina aici deopotrivă acţiunile mai-marilor lumii noastre sau viaţa intelectuală şi opera artiştilor ocupaţi, de pildă, să decoreze Palatul Schiafonia din Ferrara sau pe acela al bancherului papilor, Agostino Chigi, la Vila Farnesina. De altfel, el se lega strâns nu numai de o anume concepţie despre ansamblul Universului, ci şi de observarea empirică a fenomenelor cereşti. Cele mai importante progrese ale tehnicii astronomice de pe la anul 1500 sunt, de asemenea, inseparabile de sistemul gândirii astrologice pe care, potrivit bunului-simţ, se părea că îl confirmă.

Aceste cercetări erau adesea legate de speculaţiile creştine cu privire la sfârşitul apropiat şi potopul de foc. O armonie universală se afla, aşadar, la baza credinţelor oculte şi a celor teologice. Garcilaso de la Vega îi descrie pe ultimii suverani incaşi ca terorizaţi de o sumedenie de semne înfricoşătoare, în care prezicătorii şi magicienii lor citeau tot atâtea prevestiri de dezastre. El chiar atribuie respectivelor convingeri neputinţa peruvienilor de a rezista invaziei spaniole. Dar creştinii din Occident împărtăşeau întru totul fascinaţia victimelor lor faţă de minunile cereşti şi dezastrele pământene, valuri devastatoare şi comete, sorţi sau auguri, oracole şi demoni. De la extremităţile Universului, o aceeaşi credinţă în prestigiul vrăjitoriei îi apropia pe amerindieni de învingătorii lor. Această înrudire se va observa şi în secolul al XVII-lea. În mentalitatea puritanilor din Noua Anglie, care admirau cu spaimă efectele diavoleşti ale magiei amerindiene şi găseau oglindirea ei fidelă în vrăjile pedepsite de ei în Salem. Cât despre azteci, obsedaţi de vremelnicia lumii şi de apropierea sfârşitului ei ineluctabil, ei, cel puţin, aveau în comun această iluzie cu crâncenii lor cuceritori.

Tradiţia creştină şi moştenirea ocultistă

Annius din Viterbo, care şi-a sfârşit zilele, în 1502. ca înalt prelat al papei Borgia. Întruchipează, fără îndoială, câteva dintre trăsăturile fundamentale ale umanismului pe cale de a lua naştere. Pasionat de astrologie, comentase *Apocalipsa* şi, cu privire la turci, anunţase sfârşitul iminent al lumii prin victoria creştinilor. Profet al unui milenarism unitar, estima că ştiinţa magică îi confirmă prezicerile. Acestea au repurtat un succes imens, până într-atâta răspundeau preocupărilor timpului. În continuarea lui Platon şi a Sfântului Augustin, se credea

că tot cerul este populat cu spirite capabile să mişte corpurile. Annius, savant teolog dominican care ştiuse să-l identifice pe Antihrist cu Mahomed. a publicat, ca un bun filolog, o pretinsă culegere din autorii antici. Se aflau aici îndeosebi revelaţii uimitoare, datorate preotului caldeean Beroses. despre şederea lui Osiris în Europa. Ele confirmau şi genealogia biblică a diferite popoare din Univers.

Falsurile cu pricina au influenţat pe termen lung imaginaţia clasicilor şi a erudiţilor, deoarece corespundeau gustului acestora pentru mister şi căutării în sacru a soluţiei lui. Ea explică o bună parte a lucrării patristice consacrate, de exemplu, extazului naiv în faţa perfecţiunii simbolice a numerelor. Sfântul Augustin nu încetează să-i elogieze pe cei ce stabileau o legătură cu totalul zilelor folosite pentru Creaţie sau cu data când s-a odihnit Domnul; el găseşte, în efectivul patriarhilor şi apostolilor, produsul compuşilor lui 7, imagine matematică a universalului. Cu tot atât entuziasm va comenta şi raportul divin dintre secole şi milenii. Exegeza medievală a fost marcată de această admiraţie tradiţională faţă de simbolistica numerelor. Teologie a invizibilului, ea va căuta semnele adevărului în cantitativul biblic, evocare a măsurilor perfecte ale lumii şi ale omului. Biserica şi arhitectura Evului Mediu occidental vor dori să satisfacă aceste aspiraţii sacre, deci magice.

Aceeaşi preocupare va duce la creştinarea plină de voioşie a marilor autori profani. Platon şi Vergiliu primiseră de mult timp, cu titlul de onoare supremă, sarcina de a pregăti omenirea pentru adevărurile religiei. Cel de al doilea, mai cu seamă, se credea că expusese în *Eneida* filosofia secretă pe care o căutau aţâţi apologeţi ai credinţei. Pe de altă parte, în cea de-a patra dintre *Egloge,* îl anunţase pe Hristos. Începând cu perioada constantiniană, un curent milenarist a descoperit, în imaginile simbolismului păgân, o reprezentare adaptată viziunii ortodoxe a lumii. Teologia umaniştilor va consta, potrivit Părinţilor Bisericii, în adorarea nemărginită a unor texte prost datate, întrucât fuseseră scrise în primele secole ale erei noastre, dar atribuite unor personaje prestigioase, pierdute

În negura timpurilor: Hermes sau Orfeu, Pitagora, Zoroastru ori Sibilele. Era vorba de precursori ai temelor fundamentale ale revelaţiei iudeo-creştine care, firește, primiseră învăţătura de la Adam, de la Noe sau cel puţin de la Moise; în orice caz, îl instruiseră pe Platon cu privire la concepţia despre adevărata religie. În asta constă înţelesul profund al norocului, în Epoca Renaşterii, al neo-platonicienilor, amatori, ca şi ea, de asemenea învăţaţi din Antichitate.

Marsilio Ficino şi-a început munca de traducător printr-o versiune a scrierilor hermetice în care întrezărea sursa religioasă a lui Platon. Florenţa familiei Medici a venerat în cel din urmă, o dată cu magii păgâni din Antichitatea târzie, mesagerul inspirat al misterelor unei credinţe fundamentale. Acest efort de integrare îl situa la capătul unui şir întreg de teologi arhaici şi prestigioşi. Aici, Orfeu se transforma într-un vestitor confuz, dar preţios, al dogmei Sfintei Treimi. Pico della Mirandola l-a convins pe deplin pe Savonarola de acordul perfect între vechii înţelepţi ai Greciei profane şi Biblie. Totuşi, dintre aceşti martori ai adevărului, nici unul nu a avut, la sfârşitul Evului Mediu, atâta succes ca egipteanul Hermes Trismegistul.

Succesul i se datora, fără îndoială, bunei reputaţii de care s-au bucurat la Părinţii Bisericii scrierile lui, începând cu secolul al IV-lea. Dar autorul a beneficiat mai ales de traducerea sa de timpuriu, executată de Ficino, la cererea entuziastului Cosimo, formulată cu puţin timp înainte de moartea sa. Atare dorinţă şi grabă dovedesc profunda şi străvechea veneraţie creştină faţă de înţelepciunea păgânilor, pentru care, întotdeauna Hermes, alături de Zoroastru, reprezenta cea dintâi expresie. *Pimandru* al lui Ficino a avut cea mai largă răspândire în lumea savantă a Occidentului. El confirma, în numele unei cunoaşteri primordiale, adevărul învăţăturilor din *Facere* şi din Evanghelie, ca şi pe acela al demonologiei şi al magiei. Preot şi medic, Ficino, la fel ca atâţia dintre discipolii lui din îndelungata Renaştere, vedea, în această dublă certitudine, şi bazele concepţiei lui religioase despre Univers.

Elevul său, Pico, se interesează de Cabala evreiască în măsura în care ea se lega, în ochii lui, de teologia antică. Şi o apropie mereu nu numai de misterele creştine, ci şi de cele ale scrierilor hermetice. Căutarea înverşunată de către Pico a ştiinţei ascunse a neamului lui Israel este inseparabilă de ocultism, fiindcă ambele discipline regăseau, în simbolistica ebraică a numerelor, secretul ortodox al lumii. Pico a fost în acelaşi timp mag şi cabalist, acţionând pentru a confirma divinitatea lui Hristos. Un împrumut progresist de la ştiinţele oculte, ce dovedeşte prestigiul lor în plină epocă renascentistă. El îi asigura magicianului, în sfera intelectuală, un statut absolut superior celui ocupat în practicile populare.

Dar şi masele, şi căutătorii aparţinând marilor spirite apelau la o viziune teologică asupra Universului care îl popula din abundenţă cu îngeri şi demoni.

Astfel se lămureşte, în acel sfârşit de veac al XV-lea, gustul creştin pentru mistica evreiască. Departe de a constitui o bizarerie de intelectuali izolaţi, el provine din dorinţa de a ajunge, pe un drum nou, la adevărurile credinţei. Aspiraţia, care asocia cunoaşterii tradiţia unui mister, se află la baza cultului naiv al secretelor

Cabalei. Descoperirea lor era aplaudată de aceiaşi cardinali ce le puneau sub urmărire pe vrăjitoare. Descifrarea limbilor sacre, inseparabilă de o voinţă apologetică, se lega, în plus, de preocuparea de a se accede, în sfârşit, la structurile cele mai oculte ale lumii. Acest demers al spiritului ştiinţific al vremii se observă în *Teologia platoniciană a nemuririi sufletelor,* sinteză magistrală editată de Ficino în 1482. Găsim aici toate temele unui comparatism dornic de a-i lega de creştinism pe cei mai mari maeştri ai vechii religii. De pildă, Zoroastru figurează în *Oracole Caldeene* alături de Aristotel ori de Daniel; nu-i transmisese el lui Platon cunoaşterea teologică? Ficino îl citează fără încetare, în sprijinul propriului său spiritualism, pe acest profesor al adevărurilor credinţei, care le exprimase îndeosebi în mitul Eternei întoarceri.

Teologia platoniciană îi respectă şi pe Orfeu, pe Hermes sau Pitagora, cunoscători exacţi ai naturii divine a armoniei Universului. Savanţi demonologi, deci înţelepţi desăvârşiţi, ei învăţaseră de la Dumnezeu noţiunea platoniciană de lanţ al fiinţelor. Credinţa lor în miracole se afla la baza acelora ale adevăratei religii. Cât despre apologia făcută de ei caracterului sacru al unei omeniri capabile să ajungă la cunoaşterea magică, ea reprezenta un aspect esenţial al credoului umanist. Hrănită cu astfel de texte mistice şi confuze, chiar mai mult decât cele dezvăluite de filologia clasică. Renaşterea a venerat, în obscuritatea lor misterioasă, un acord predestinat cu arcanele credinţei. La Ficino. Noul Testament deţine, astfel, principala funcţie de a confirma această antică revelaţie teologică, Ioan şi Pa vel se transformă aici în discipoli atenţi ai lui Hermes şi Platon.

Asemenea comparatism fundamental stă mărturie unei concepţii despre lume neschimbată din Antichitate şi unde Universul fizic este pe deplin pătruns de divin. Îngerii fac să se mişte corpurile cereşti, la porunca Marelui Arhitect. Diferitele elemente, începând cu sferele, sunt, de asemenea, animate de o imensă viaţă spirituală. Cosmologia Renaşterii creştine a învăţat de la Părinţii Bisericii şi de la neoplatonicieni despre existenţa geniilor bune sau rele şi a diverselor lor ierarhii. Noţiunea ei magică despre o inteligenţă universală asimilează într-o aceeaşi înălţare spre lumină efortul comun al tuturor religiilor şi al tuturor filosofilor. Obişnuită să accepte veridicitatea miracolelor menţionate de către antici, respectiva cosmologie le atribuie, fără ezitare, astrelor o influenţă psihologică şi morală.

Fizica şi biologia ei, fanteziste în cel mai înalt grad, se află în slujba unei sistematice căutări a miraculosului. *Teologia platoniciană,* ca şi atâtea alte lucrări ale timpului, îngrămădeşte. În legătură cu telepatia, levitaţia sau divinaţia, o serie de dovezi experimentale împrumutate de la tradiţia umanistă. Interpretarea dată evlaviei şi ştiinţei le asociază din capul locului pe amândouă cu miraculosul şi supranaturalul. Dacă ar fi să-i dăm crezare, doar pe ele le-am întâlni într-un Univers care ar dovedi existenţa lui Dumnezeu prin propriul său echilibru secret. Scara fiinţelor, relaţia dintre grupurile de suflete şi îngrămădirile stelare, atribuirea unei origini demonice furtunilor nu sunt decât câteva exemple, luate la întâmplare, dintr-o viziune asupra lumii legată de antropocentrism şi geocentrism. Ea se sprijinea, în acelaşi timp, pentru a-şi dovedi spiritualismul, pe legendele antice şi minunile creştine.

Această sinteză îşi trăgea forţa din acordul perfect cu o modă filosofică foarte bine descrisă de Cassirer. Gânditorii din Epoca Renaşterii au păstrat întreg compromisul fragil stabilit de Părinţii Bisericii între sistemul magico-astrologic şi credinţă. Cel dintâi a dăinuit multă vreme, întrucât cea de a doua nu se opunea în nici un fel unei interpretări hotărâte să deceleze în natură nişte forţe ascunse. Mitul magic, aşa cum a ştiut să-l definească în mod limpede Pico della Mirandola, se situa în centrul cercetării ştiinţifice, fiindcă se afla în inima vieţii religioase. Iar religia privea Universul drept câmpul unic al acţiunii divine, sortite ca în curând să se prăvălească, împreună cu Omul, în sânul Creatorului lor.

PARTEA ÎNTÂI
MITUL SFÂRŞITULUI ISTORIEI

2. CĂDEREA BABILONULUI

A. AŞTEPTAREA SFÂRŞITULUI LUMII

În jurul anului 1500 sau vestirea sfârşitului veacurilor

Profetismul medieval nu-şi va epuiza toate efectele decât la încheierea îndelungatei Renaşteri. Savantul umanist evreu Isaac Abravanel, mort în exil în Italia, în 1509, după ce îşi condusese comunitatea din Spania, oferă în acest sens un bun exemplu. Într-adevăr, el se consola de nefericirile poporului său, descoperind, în opera lui Daniel şi în lipsa convingerilor religioase la clericii romani contemporani, semnele apropiatei veniri a lui Mesia şi ale întronării celei de A Cincea Monarhii care avea să unească, în sfârşit, întreaga omenire. Opera lui Gioacchino da Fiore a cunoscut deci, pe lângă aceea a Sibilelor, o prodigioasă reputaţie în Occidentul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea. De ea se lega speranţa într-o înfrângere a turcilor, iar protestanţii îl socoteau pe autor printre precursorii lor. De altfel, acestuia i s-au atribuit fără ruşine numeroase presupuse preziceri. Astfel de născociri dezvăluie o pasiune faţă de profeţie care, pe la anul 1520, a împins un mic grup de augustinieni din Veneţia să editeze revelaţiile abatelui calabrez. Era vorba de comentatori grăbiţi ai *Apocalipsei,* apăraţi de generalul ordinului lor, Gilberto din Viterbo, care a redactat o filosofie a istoriei, având la bază periodizarea biblică. Respectatul cardinal şi reformator nutrea, ca şi Gioacchino, credinţa într-o apropiată înnoire spirituală a lumii, a cărei unificare religioasă va fi preludiul indispensabil al sfârşitului veacurilor.

Numeroşi religioşi vor păstra mult timp credinţa într-o viitoare dominaţie universală a creştinismului. Unii iezuiţi vor merge până la a descoperi, la Sfântul Ioan, simbolurile ordinului lor. Era vorba de un curent eshatologic destul de puternic pentru a da naştere unui veritabil milenarism catolic ce va inspira, de pildă, vreme de mai multe secole, operaţiunile coloniale ale ibericilor. El corespundea aşteptării statornice a recuperării Ierusalimului printr-un suveran predestinat. Primele decenii ale instalării spaniole în Mexic vor fi dominate, în această atmosferă, de ardoarea evanghelizatoare a misionarilor franciscani convinşi că lucrează astfel pentru apropiata regenerare a unui Pământ, în sfârşit, reunificat.

Într-adevăr, anul 1519a văzut publicarea, la Veneţia, a operei principale a lui Gioacchino da Fiore şi începutul cuceririlor lui Cortez. asimilat de admiratorii lui clericali cu un nou Moise. Convinşi de adevărurile gioacchinite, ei îi apropriau eroica tentativă de propriul lor efort destinat construirii, dincolo de Atlantic, a unei noi împărăţii, perfecte din punct de vedere social. După cum predecesorii lor nu concepeau pacea mongolă ori convertirea evreilor şi a musulmanilor decât în cadrul viitoarei Parusii. Olmos, Motolina şi Mendieta, obsedaţi de făgăduinţele şi de viziunile biblice, au conferit un sens mesianic aventurii lor spirituale în ţinuturile Nahuatl. Urgenţa creştinării indienilor se lega la ei de o speranţă utopică într-o Judecată de Apoi, pe care acea acţiune religioasă trebuia să o pregătească. Dominaţi de asemenea perspective, ei au devenit primii cronicari ai vechii civilizaţii mexicane, în măsura în care civilizaţia cea nouă avea să aducă în curând, pe pământul acela, reînvierea Paradisului. O veritabilă constelaţie de profeţi a înconjurat astfel cariera unui Carol Quintul. Nici francezii nu s-au lăsat mai prejos şi au revendicat, pentru regii lor, făgăduiala victoriei finale, în conformitate cu tribulaţiile despre zilele cele de pe urmă ale lumii. În ochii opiniei publice, toate luptele politice din epocă se duceau în vecinătatea *Apocalipsei.*

Florenţa lui Savonarola se situează într-o astfel de atmosferă a deznădejdii şi, totodată, a exaltării. Marsilio Ficino îl asigura pe un astrolog, în 1492, că Vârsta de Aur sosise. Apelul profetic a avut, firește, impact într-o Italie profund îngrijorată şi frământată de forţe formidabile. Aşa încât dominicanul florentin a fost înţeles de către toţi atunci când şi-a expediat mesajul de spaimă şi speranţă. Propovăduirea de către el a unei înnoiri globale, în directă descendenţă gioacchinită, nu a rămas izolată. O serie de scrieri eshatologice anunţau în peninsulă, la începutul secolului al XVI-lea, o apropiată renaştere a Bisericii. Această aspiraţie mistică i-a însoţit, în eforturile lor, pe reformatorii romani.

Ei trebuise să dovedească faptul că Babilonul apostolului nu era cetatea papei, cum dădeau asigurări protestanţii. Într-adevăr, cei din urmă nu scăpaseră prilejul să-l pună pe Sfântul Ioan în serviciul lor. Înainte de ei, Savonarola ştiuse să-i opună lui Alexandru al VI-lea viziunile sale despre o cetate aleasă şi să seducă, pentru un moment, prin fervoarea lui profetică, mulţimile florentine. În frenezia aceasta, avidă de catastrofă şi de

pocăinţă, se cuvine să recunoaştem efectul influentului vis biblic despre un Nou Ierusalim. Incitare la acţiune, o asemenea explozie a milenarismului s-a vrut, în mod semnificativ, o moralizare a vieţii creştine. În ciuda caracterului îngust al mesianismului ei republican, tentativa lui Savonarola s-a legat de efortul intelectualilor florentini în favoarea unei restauraţii religioase. Cu toate că a eşuat rapid în faţa opoziţiei teologilor conservatori şi a dificultăţilor politice, ea anunţa, prin asprimea tensiunii sale eshatologice, apropiatele frenezii ale Reformei.

Arta, care nu a putut rămâne insensibilă la atare atmosferă, constituie, poate, una dintre cele mai bune oglindiri ale ei. În Italia, de exemplu, Lucea Signorelli, format la Florenţa, a pictat la Orvieto, imediat după căderea lui Savonarola, nişte fresce zguduitoare şi uriaşe, pe tema sfârşitului lumii. Figurile livide din a sa *Judecată Universală* confuză şi dinamică, disperarea tragică a viziunii despre *Infern* oferă un admirabil portret al obsesiilor epocii. Obsesii universale, ca şi cele privind astrologia şi magia, regăsindu-se şi în Europa de Nord. Pe teritoriul acela, care va fi şi al Reformei, pictura Renaşterii a exprimat şi mai bine aspiraţiile vremii. În Ţările de Jos. opera lui Hyeronimus Bosch transpune astfel mentalitatea care a precedat şi, în mod inconştient, a pregătit respectiva mişcare de eliberare religioasă.

Artistul acesta provincial şi pios a fost pe nedrept socotit purtătorul de cuvânt al unei erezii nudiste. El a exprimat, cu ardoare şi strălucire, îndeosebi sensul profund al creştinismului contemporan şi mai cu seamă oroarea lui. absolut spiritualistă, faţă de plăcerile carnale. Aservit viciului şi păcatului, neamul corupt al lui Adam nu putea decât să se pregătească pentru a apărea în faţa Judecăţii lui Dumnezeu. Marile compoziţii ale lui Bosch se referă, de o manieră caracteristică, la descrierea sfârşitului veacurilor, atât de apropiat în ochii lui şi ai publicului său. Umanişti şi astrologi preziceau pe atunci o catastrofă iminentă, şi spiritele cele mai luminate se pregăteau pentru asta. Pictorul olandez a descris în amănunt, anume pentru cei damnaţi, supliciile care îi aşteptau.

Lumea medievală nu a fost niciodată obosită de respectivul spectacol. Renaşterea i-a păstrat gustul; era incapabilă să conceapă viitorul altfel decât în termeni de Paradis sau de Infern, de înălţare preafericită sau de cădere malefică. *Carul cu fân* şi *Grădina desfătărilor* vor zugrăvi amândouă imoralitatea şi absurdul unei lumi ce şi-a uitat originile şi, pe drept, menită cât de curând nimicirii. Orientare cvasimasochistă, care îi destina torturilor pe toţi aceia ce nu ştiuseră să respingă, în timpul pelerinajului lor pământean, ispitele demonice. Ei oferă, în mod foarte concret, cheia principală a antropologiei boschiene.

Artistul ortodox le opune necesara imitare a unui Hristos care va veni să prezideze, în Ziua Judecăţii, la triumful sfinţilor.

Aceştia din urmă ştiuseră să învingă, cu un efort răbdător, seducţiile femeii malefice din *Apocalipsă.* Imageria medievală a monstruoaselor creaţii ale diavolului cunoaşte astfel un ultim succes la contemporanul lui Erasmus. Ea corespundea, mai exact decât ironia critică a celui din urmă, convingerilor viitorilor partizani ai lui Luther. Se ştie că, în Germania, alianţa dintre ştiinţele oculte şi preocupările populare, frica de iad şi mizeria maselor pregăteau o revoluţie în acelaşi timp religioasă şi socială. Ea a găsit cu uşurinţă în profeţiile despre sfârşitul lumii o justificare şi un program. Unii stabileau, de exemplu, respectivul sfârşit, sub forma unui diluviu universal, pentru anul 1524. Se va produce curând extinderea, în satele alsaciene ale vremii, a unui anticlericalism de origine creştină. Un întreg popor de rătăcitori (menestreli, pedestraşi, diferiţi) credincioşi răspândeau aici speranţe milenariste. Destul de însufleţitoare, pentru a-i inspira unui anonim „revoluţionar de pe Rinul de Sus" celebra *Carte a celor O sută de Capitole*[2].

Comentatorii *Apocalipsei,* astrologi făcători de almanahuri sau călugări ostili papalităţii, abundau în ţinuturile germanice în jurul anului 1500. Ei erau siguri că acea turnantă a secolelor ar putea produce evenimente hotărâtoare. Nimeni nu a fost, poate, mai convins de asta decât Albrecht Durer. Un produs perfect al umanismului nordic, artistul din Nurnberg suferise, în tinereţea sa, o veritabilă tulburare teologică. El a putut admira în Alsacia, înainte de a ilustra *Corabia Nebunilor*[3], impresionantele fresce ale lui Schongauer consacrate *Judecăţii de Apoi.* Preocuparea faţă de această de pe urmă zi nu avea să-l mai părăsească.

Se cunosc gravurile dedicate de el, în 1498, viziunilor Sfântului Ioan, gravuri ce exprimă angoasa unei

[2] Lucrare editată de A. Franke la Berlin, în 1967. În ea se „împletesc istoria şi utopia, chemările la revoltă şi prezicerile astrologice" (F. Rapp). Cunoscută dintr-un manuscris al lui Colmar şi redactată în Alsacia pe la 1500, ea „anunţă întronarea unei societăţi noi", domnia dreptăţii, începutul ultimei perioade a istoriei omeneşti şi o înfricoşătoare revoluţie socială care-i va elibera pe cei săraci şi va fi manifestarea mâniei lui Dumnezeu. Această expresie a speranţelor populare a fost pe drept cuvânt apropiată de „ceea ce reprezenta pentru artişti şi savanţi mitul Renaşterii".

[3] Această *Narrenschiff,* publicată în 1494 de strasburghezul Sebastien Brant, fost profesor de drept la Basel, stigmatizează, în acelaşi timp, defectele mirenilor şi abuzurile clerului.

lumi întregi în faţa cataclismului inevitabil în care ea se va prăbuşi; şi nu uită să-l celebreze pe Hans Behaim, ciobanul analfabet, lăutar sătesc, care avusese cutezanţa, în urmă cu douăzeci de ani, să-i denunţe poporului din Franconia pe preoţi şi pe cei mari, după care fusese măcelărit de mercenarii episcopului din Wurzburg. Flăcările dintr-o Sodomă de unde fugiseră Lot şi fiicele lui simbolizau, de asemenea, la Durer, această aşteptare a unei explozii. Tensionată şi isterică, populată de miracole în care interpreţii vedeau tot atâtea semne ale mâniei divine. Germania ce dăduse naştere acestei arte era, în ea însăşi, un milenarism în acţiune. Influenţa lui Hyeronimus Bosch multiplica aici un creştinism al angoasei. Nici un pictor nu a fost atât de sensibil ca Grunewald, în felul unui veritabil expresionist, faţă de violenţa şi brutalitatea călăilor lui Hristos. Cranach, viitor luteran, participa şi el, în mod intens, la suferinţă şi la aşteptarea unei furtuni imense. Tinerii artişti simţeau, în adâncul lor, cel puţin sfârşitul unei lumi, care avea să fie poate sfârşitul lumii. Ei îşi bazau căutările pe un umanism la fel de magic şi o credinţă la fel de cosmică precum acelea ale intelectualilor florentini.

Retablul din Isenheim, inspirat din *Apocalipsă* şi din viziunile profetice ale medievalei Sfânta Brigitte, exprimă cel mai bine astfel de tendinţe asociate strâns cu pasiunile populare. Capodoperă de eshatologie anterioară Reformei şi destinată în primul rând bolnavilor şi suferinzilor, tabloul lui Grunewald opune perversiunilor demonice făgăduinţele învierii. Sub o formă ceva mai panteistă, alţi pictori reacţionau la ameninţările cu moartea prezente în universul religios contemporan, prin exprimarea unui nestăpânit elan vital. Cu toţii, în acel ajun al Reformei, se aşteptau la ceva şi spuneau asta. Spiritul lor apocaliptic şi vizionar exprima, în felul lui, forţele elementare ascunse în evlavioasa Germanie. Când acestea vor izbucni, într-un mod deznădăjduit, catastrofele reale vor lăsa impresia că răspund cataclismelor prezise. Tensiunea milenaristă se finaliza, în chip logic, în dezastre revoluţionare.

Atracţia lor tulbure i-a sedus pe artiştii apropiaţi de un popor umilit şi de gustul lui, îndoielnic şi simbolic, pentru supranatural. Mai mulţi pictori şi sculptori germani au fost, de aceea, masacraţi sau torturaţi alături de ţăranii răsculaţi, care au fost înfrânţi. Grunewald însuşi şi-a sfârşit viaţa în neliniște şi spaimă, câştigându-şi pâinea din oraş în oraş, ca muncitor manual. Chiar dacă pe nedrept suspectat de simpatizare cu luteranii, în orice caz opera lui ilustrase admirabil, prin preocupările ei eshatologice, criza religioasă survenită. Împreună cu el, Cranach, Durer şi atâţia alţii făcuseră dovada obsesiilor unei lumi ce se prăbuşea şi le traduseseră în limbajul creştinismului tradiţional. Fixată între două conjuncţii planetare de excepţie, generaţia lor era gata să asiste la orice miracole. Numeroase pamflete au răspândit certitudinea cu privire la acestea, înainte de a sluji interesele Reformei. Iar în cea din urmă au culminat în acelaşi timp teroarea şi nerăbdarea faţă de venirea Zilelor Sfârşitului. Strădania ei a corespuns în primul rând unei viziuni profetice.

Luther şi problema originilor eshatologice ale Reformei

Se poate prefera lucrării *Luther* de Febvre, reconstituire prea teologică, unilaterală şi mutilată, cartea lui Michelet, apărută cu un veac mai înainte. La fel de romantică precum cealaltă, această juxtapunere de texte din epocă, extrase mai ales din corespondenţa personală şi din cuvântările libere ale Reformatorului, prezintă meritul de a-i plasa personalitatea într-un mediu mental ce nu are nimic comun cu acela al nostru. Ne dăm repede seama că unul dintre resorturile principale ale acţiunii călugărului saxon consta în certitudinea că trăieşte, în faţa forţelor răului, ultimele ceasuri ale omenirii. A rupt-o cu Roma îndată ce a crezut că o poate identifica cu Babilonul numit de Sfântul Ioan. Reşedinţa papilor s-a prefăcut rapid, cu adresă către publicul german, în aceea a Antihristului, iar faptele şi cultul lor în acelea de idolatrie diavolească. În spatele unor asemenea injurii ideologice se afla o filosofie religioasă despre istorie foarte accesibilă maselor. Ele au fost sensibile la cele dintâi, fiindcă o împărtăşeau pe cea de a doua.

Principala descoperire dogmatică a lui Luther a constat deci, în 1518, în a situa în papalitate sediul răului. El a exprimat acest lucru întâi cu timiditate, apoi cu din ce în ce mai multă putere. Toţi protestanţii se vor hrăni din asta, fără încetare, vreme de mai bine de două secole. Aserţiunea cu pricina satisfăcea nevoia, atât de acută la credincioşi, de a avea în sfârşit un duşman precis împotriva căruia să strige mereu. O violenţă sacră va repeta, faţă de Vatican, avertismentele profeţilor. Nu-şi trădaseră, într-adevăr, stăpânii Romei, pe parcursul istoriei lor, doctrina iniţială? Obiect al mâniei Domnului, domnia lor cumplită justifica, prin ea însăşi, acţiunea predestinaţilor. Luther a asociat-o constant pe aceasta din urmă conspiraţiei creştine a elementelor. Un pamflet din 1522 le va anunţa credincioşilor, pornind de la o meditaţie din *Evanghelia după Luca,* semnele contemporane ale apropiatei Judecăţi. Aici apariţia sifilisului figurează alături de naşterea, în oraşul papilor, a unui monstru cu cap de măgar şi trup de femeie. Ctitorul Reformei exploata miracolele naturale punându-le în slujba cauzei lui religioase. Predicile sale din acea perioadă îl arată convins şi de faptul că o conjuncţie planetară, prevăzută pentru 1524. va zgudui cerurile şi. totodată, va fi preludiul Judecăţii de Apoi.

Ca toţi contemporanii. Învăţatul era mai puţin un om al ideilor şi mai mult unul al semnului. Se credea apărat de Dumnezeu, doar fiindcă ştia să lupte împotriva Antihristului. Ferma convingere că are de-a face peste tot cu Satana reflectă. În primul rând. obsesia lui cu privire la Zilele de pe Urmă ale omenirii, pe care spera să le grăbească în mod deosebit făcând să progreseze căderea Babilonului. Indiferent că era vorba de elementele naturii sau de situaţia politică (un dublu barometru al observatorilor din epocă), totul părea să-l convingă pe Luther, cel în vârstă de patruzeci de ani, că va asista la sfârşitul lumii. El şi-a organizat Biserica numai ca să-i ajute pe credincioşi să se pregătească pentru aşa ceva şi, în această aşteptare, şi-a identificat sincer adversarii cu tot atâţia agenţi malefici, potrivnici domniei lui Hristos. S-a ridicat contra ţăranilor revoltaţi, în măsura în care nu a văzut în ei decât un semn suplimentar al mâniei cereşti. Acţiunea luterană a fost inseparabilă de o lamentaţie permanentă pe tema dezastrelor iminente. Şi s-a întărit pe seama acesteia, în felul profeţilor.

Este, aşadar, iluzoriu să contrapunem ardoarea tânărului Luther descurajărilor sale ulterioare. Într-adevăr, toată cariera lui se desfăşoară în umbra *Apocalipsei*. Îl vedem, începând cu anii 1520, cum se aşteaptă la sfârşitul lumii în viitorul imediat. În afară de boală şi de erezie, ameninţările cu războiul şi apariţiile celeste erau de ajuns pentru a-l convinge că nu-şi va termina niciodată traducerea Bibliei, din pricina prăbuşirii Universului; brăzdat de flăcări, acesta plesnea din toate părţile, ca o clădire plină de iremediabile crăpături. Amintirea avertismentelor lui Hristos transforma în mesaj al nădejdii senzaţia de prăbuşire, într-un asemenea sens au interpretat protestanţii, după Luther. pericolul turcesc ce nu făcea decât să confirme veridicitatea profeţilor lor, necruţători duşmani ai lui Belial. Tragedie între Dumnezeu şi Satana, istoria oamenilor rămânea pentru ei sub dictatul constant al celui dintâi. Şefii lor, atenţi la oceanul de semne, erau adesea copleşiţi de acelea ale asaltului diavolesc. Şi le atribuiau doar virtutea de a face să avanseze, în această sfâşiere a lumii, data Zilei Venirii Domnului.

Toată viaţa lui Luther stă mărturie unor astfel de certitudini. El le exprimă mai bine în tezele despre libertatea personală a omului (libertate plină de preţioase mărturii asupra mentalităţilor) decât în scrierile teoretice, în mod necesar mai puţin spontane. Reformatorul le mărturisea apropiaţilor lui o imensă încredere în Dumnezeu; tonul apocaliptic îi era cu atât mai remarcabil, cu cât exegeza sa nu aprecia deloc revelaţia Sfântului Ioan. Dar, neîncrezător în scrierea apostolului, Luther îi îmbrăţişa cu atât mai mult spiritul, făcut din aşteptarea sfârşitului lumii şi din ură faţă de rău. În acelaşi moment, prietenul lui Luther, Cranach. răspândea, prin caricaturi antipapale, imaginea obscenă a aceluiaşi rău. În pofida Noului Testament, Iezechiel şi Daniel se aflau acolo pentru a-i promite Reformatorului, încă din secolul al XVI-lea, Judecata de Apoi.

Luther va muri continuând să creadă în dispariţia apropiată a forţelor demonice. Fascinaţiile lor umpleau încă Universul, însă Reformatorul ştia că Dumnezeu va veni în curând, ca să termine cu tulburarea lumii. Se bucura dinainte de previziunea evenimentului, mai sigură decât aceea a eclipselor, şi păstra în bibliotecă, redactată de el, confirmarea vechilor preziceri despre Antihrist. *Cuvintele de Altar* conţin nu numai confesiuni ridicole sau grosolane, ci şi expresia unei stări de spirit profetice, fără îndoială, larg îmbrăţişate. Luther nu a nutrit chiar orice fel de iluzii. I se întâmpla să-şi bată joc de cutare anunţ, dezminţit, cu privire la apropiata Zi a Venirii Domnului. Dar, după ce îşi petrecuse viaţa în iluzia aşteptării, va dispărea prevenindu-şi ţara de pedeapsa ce avea să o lovească.

Semnificativa lui structură mentală avea la bază cea mai tradiţională dintre meditaţiile din Biblie. Ea îl împingea pe acest şef al Bisericii să se teamă adesea, în faţa viciilor omeneşti, ca revărsările Elbei să nu prefacă fluviul într-un torent de foc. Convingându-l de starea exactă a Evei la Judecata de Apoi, îl făcea să aşeze printre semnele cele mai sigure ale apropiatelor calamităţi renunţarea la Cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, credinţa luterană a fost o eshatologie în acţiune, şi obsesia ei faţă de Satana traduce doar o nerăbdătoare dorinţă de Universul cel nou şi drept, unde oamenii, eliberaţi de animalitate, nu vor mai fi sortiţi decât unei bucurii veşnice. Învăţatul saxon, torturat uneori, în timpul nopţilor, de coşmaruri legate de sfârşitul lumii, îi atribuia acestuia o dată foarte apropiată; credea că timpul care îi mai rămânea de trăit unei omeniri peste măsură îmbogăţite şi dezvoltate trebuie să fie foarte scurt. În ciuda rezervelor faţă de Sfântul Ioan, Luther citea în primul rând în *Apocalipsă* adevărul cu privire la respectiva profeţie. Credea în ea fiindcă o nădăjduia, la fel cum situa, simbolic, îndeplinirea ei în zorii unei primăveri.

Obiect al visurilor şi al discuţiilor contemporanilor săi, sorocul Zilei de pe Urmă reprezenta pentru ei o preocupare zilnică. Certitudinile teologiei şi cele ale ştiinţei îi învăţaseră să aştepte venirea grabnică a acestei dorite eliberări. Explozia Reformei a coincis, la pragul dintre secole, cu o exacerbare a acestui sentiment. El i-a oferit lucrul de care are cel mai mult nevoie o revoluţie: justificarea ideologică a unei dispoziţii psihologice. Învăţătura în cauză determina citirea în Biblie a întregii istorii a lumii sub semnul alcătuirii progresive a monstrului roman. Alături de turc, şi acesta era un copil al diavolului, covârşit de crime, dar menit prăbuşirii.

Trebuie să cunoşti prea puţin efectele terapeutice ale urii ca să subestimezi importanţa unei asemenea agresivităţi. Reconstrucţie a trecutului şi lămurire a viitorului, ea îi susţinea în tentativa lor pe luptătorii Domnului împotriva idolatriei şi a superstiţiei. Ei vor descoperi, de pildă, în jefuirea Romei, săvârşită în 1527 de soldăţoii nemţi ai lui Carol Quintul. Împlinirea ameninţărilor seculare îndreptate în numele cerului împotriva Babilonului apostolului; adepţi ai aceluiaşi mit, umaniştii din Cetatea Eternă, pe care catastrofa i-a lovit direct, au întrezărit uşor în ea imaginea dispariţiei Universului.

Luther s-a delectat, aşadar, cu moartea providenţială a papistaşilor. El îşi baza pe Sfânta Scriptură ostilitatea profetică împotriva evreilor sau a musulmanilor. Nu îi putem înţelege secretul personalităţii şi al acţiunilor religioase decât dacă îl privim, conform propriei lui mărturisiri, ca pe un martor intim şi pătimaş al Mâniei Domnului. În ochii adepţilor Săi, ea transforma Epoca Modernă într-o ploaie de semne înfricoşătoare, perfect adaptate la situaţia lumii. Nu o comparase deja psalmistul cu un veşmânt vechi care trebuia neapărat schimbat? Sfântul Augustin îl va inspira pe Luther aproape la fel de mult ca şi Sfântul Pavel. Se ştie că ultimele trei cărţi ale operei *De civitate Dei* sunt în mod simbolic consacrate unei expuneri a Judecăţii de Apoi. Ele trasează perspectivele fixate din vremuri imemoriale de către Providenţă, pentru a pune capăt aventurii omeneşti. Augustinismul, atât de puternic în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, îndeosebi la protestanţi, este inseparabil de o conştiinţă foarte vie a aspectului eshatologie al creştinismului. El îi împingea pe respectivii adepţi să mediteze la făgăduinţele Sfântului Ioan cu privire la învieri şi la milenariu, la acţiunea diavolului şi la împărăţia Sfinţilor, la agenţii persecuţiei demonice şi la incendiul din Zilele de pe Urmă.

Interpretarea spiritualistă a *Apocalipsei* asocia mesajul creştin cu aşteptarea unei înnoiri universale. Putea ea rămâne liniştită, în acel secol care dorea să creadă? Tradiţia profetică, transmisă de către Părinţi Reformatorilor, se opunea la aşa ceva. I-a determinat deci să se bucure cu anticipaţie de viitoarea suferinţă a celor răi, ale căror chinuri veşnice atestau slava lui Dumnezeu. I-a făcut mai cu seamă să dorească a grăbi venirea acelei Zile când credincioşii vor avea, în sfârşit, acces la viaţa veşnică şi la învierea trupului. Calvin însuşi, atât de prudent faţă de revelaţia Sfântului Ioan, i-a învăţat pe ai săi să se teamă de ademenirea Antihristului şi, totodată, să aştepte împlinirea profeţiilor. El se opunea milenariştilor fiindcă prefera dorinţelor lor derizorii speranţa beatitudinilor şi a chinurilor veşnice. Deschidea astfel calea celui mai profund activism dintre demersurile religioase, conform căruia întreaga existenţă a predestinaţilor nu era, în această viaţă, decât o pregătire pentru Zilele de pe Urmă.

B. DESCOPERIREA ANTIHRISTULUI

Alcătuirea Fiarei din Apocalipsă *şi Reforma*

Reformatorii i-au aplicat papalităţii, în numele istoriei şi al teologiei, stigmatele revelaţiei Sfântului Ioan. Mecanismul acestui raţionament şi utilitatea lui practică şi psihologică se observă bine în cele o sută de predici rostite la Zurich, pe tema respectivă, în 1555 şi 1556, de către şeful religios al cetăţii. Henri Bullinger. Deşi succesor al belicosului Zwingli, cel mort cu arma în mână, el era cu mult mai paşnic şi conciliator. Insă vorbea, în plină răscoală, în faţa protestanţilor exilaţi din Franţa sau din Marea Britanie, din Ţările de Jos, din Italia sau Germania. Le-a dat curaj, asigurându-i că lupta lor e aşezată în albia principală a curgerii istoriei şi că înfrângerea, numai vremelnică, va fi în curând răzbunată. Marele comentariu făcut de el asupra *Apocalipsei* stă mărturie furtunii provocate de înflăcărată carte în rândurile militanţilor reformaţi din secolul al XVI-lea. Ea le confirma, cu argumente ştiinţifice, că apostolul prezisese trădarea spirituală de către papalitate – definitivă începând cu veacul al VIII-lea. Mesajul de consolare şi de speranţă le dovedea şi că, de-a lungul secolelor medievale, nişte curajoşi martori ai adevărului încercaseră mereu să-l afirme împotriva greşelii romane.

Bullinger nu are nimic dintr-un milenarist. Dar asociază limpezimii Sfintei Scripturi condamnarea catolicismului modern şi a persecuţiilor puse la cale de el, pe care le sorteşte urii celor drepţi. Revoluţia din veacul al XVI-lea urmărea, în ochii lui, unicul scop de a vesti apropiata venire a lui Hristos. Liniştea călduţă ori resemnarea le erau deci interzise sfinţilor, cărora urma să le aparţină Pământul. Reformatorul le vorbeşte pe temeiul lecţiilor istoriei şi al simbolismului. Ele îl învăţau să vadă în miracolele naturii tot atâtea judecăţi ale lui Dumnezeu. Om al aşteptării, protestantul aspira la acel sfârşit al lumii, care va fi mai întâi cel al Satanei. Sortindu-i aceleiaşi repulsii pe duşmanul din afară şi pe cel dinăuntru, musulmanul şi papistaşul, el refuză mai cu seamă să-i urmeze pe scepticii ce menţionaseră, secole în şir, deşertăciunea eshatologiei creştine. Spre deosebire de această atitudine favorabilă bogaţilor, celor puternici şi nelegiuiţilor, gândirea dogmatică a lui Bullinger prevede cu delectare un viitor divinamente revoluţionar.

Interpretarea, de o simplitate maniheistă, dată de el istoriei se bazează pe înfruntarea, în cursul evoluţiei creştine, dintre puri şi impuri. Cei din urmă, strămoşi ai cetăţii papilor, se ridicaseră întotdeauna împotriva duşmanilor Fiarei a cărei alcătuire umplea, în schimb, suita veacurilor. În faţa Antihristului, şi pentru a-l identifica mai bine, teologul reformat apelează, fără jena, la prezicerile antice şi la semnele miraculoase ale tradiţiei umaniste. Tema, care îl obsedează, fiindcă prezidează. În opinia lui, la istoria omenirii, este aceea a Judecăţilor lui Dumnezeu. El insistă asupra ei cu atât mai mult cu cât ştie că trăieşte într-o drojdie a secolelor, unde nenorocirile se acumulează înainte de victoria finală.

Ca şi la Luther, protestantismul asociază aici, într-o manieră inextricabilă, ura faţă de diavol şi aşteptarea Zilei de pe Urmă. De altfel, o face să coincidă, sau aproape, cu dispariţia Romei moderne, noul Babilon. Fermitatea respectivelor convingeri eshatologice explică anatema aruncată asupra partizanilor unei imposibile neutralităţi religioase. Virtutea principală a propovăduirii Judecăţii rezida, într-adevăr, în semnificaţia ei unitară. O dată cu Reforma şi cu voinţa ei de a suprima toate idolatriile, creştinismul îşi regăsea aspiraţia tradiţională spre cucerirea unei lumi purificate în prealabil. O astfel de lectură a Sfintei Scripturi transforma istoria profană într-o reprezentaţie de mare montare, destinată să ilustreze triumful inevitabil al sfinţilor asupra Antihristului. Ea asimila credinţa, în primul rând, cu o profeţie, iar conduita sacră cu atitudinea de strajă a lui Dumnezeu. Religie cu pretenţii de universalitate, protestantismul a păstrat forţa naivă a pietăţii medievale desăvârşite. Astfel, Bullinger descrie chinurile Infernului ca un demn urmaş al frescelor gotice.

Marea noutate adusă în acest domeniu de către Reformă a constat numai în situarea, pe pământ şi în cadrul pretinsei Creştinătăţi, sub forma papalităţii, a manifestărilor domniei Satanei. Această alegere lega de adevărata ortodoxie cea mai mare parte a aşa-ziselor erezii medievale. Şi condamna ca pe o tentativă blestemată episodul Cruciadelor, dovadă a cârdăşiei malefice dintre Roma şi Islam. Istoriografia calvină, mai ales cea din Franţa, va relua timp de mai bine de un secol temele cu pricina. Ele reprezentau urmarea ideologică a acelei interpretări a *Apocalipsei* ce ridicase masele şi-i sedusese pe clerici. Ea vestea credincioşilor bătălii decisive prin care vor ajunge, în sfârşit, la Cetatea Celestă. Le făgăduia moartea veşnică pentru duşmanii lor (aceiaşi cu ai lui Dumnezeu) şi o fericire permanentă pentru ei înşişi. Sunt lesne de ghicit efectele psihologice ale unei cărţi care conţinea definiţia clară a trecutului, prezentului şi viitorului, cu începere din vremea apostolilor. Cei hrăniţi cu ea sperau într-o eliberare inevitabilă, fiindcă erau siguri de sensul precis şi exact al istoriei.

Deci istoria sacră, a Bisericii, conta mai mult decât toate celelalte. Conştiinţa acestui lucru a fost deosebit de puternică în Anglia puritană, care, socotind că nu are nimic să-şi reproşeze, a elaborat pentru propria-i folosinţă teoria poporului ales, preludiu indispensabil la revoluţia eliberatoare. Profetul unei asemenea idei false, dar viguroase, fusese George Fox. Într-adevăr, lui i s-a datorat publicarea, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, a unei lucrări capitale consacrate martirilor protestantismului. Capodoperă de propagandă partizană, cartea, elaborată în străinătate pe timpul Măriei cea Sângeroasă, a umflat fără încetare, de la o ediţie la alta, lista de victime a persecuţiilor romane. Şi, de atunci, a concurat Biblia în materie de opinie publică anglicană. Reprezentarea legendară făcută trecutului a sporit ura faţă de catolicismul modern.

Răzbunare a unui exilat, lucrarea a asociat în mod statornic imaginii Antihristului patimile şi supliciile. Plin de o sfântă oroare faţă de Fiara din *Apocalipsă,* autorul înţelegea să-i opună realităţile istoriei naţionale. Tradiţiile Angliei creştine combătuseră deci dintotdeauna tentativele papalităţii. Ele îi garantau naţiunii britanice speranţele eshatologice într-un Nou Ierusalim. Acest vis, care a inspirat în parte epopeea maritimă a unui Richard Hakluyt ce făgăduia noului popor ales că va coloniza, în numele Domnului, America de Nord, nu avea să mai dispară niciodată din regatul Elisabetei. Nenumărate predici l-au repetat, asigurând, încetul cu încetul, triumful puritanismului. Astfel încât cel din urmă este inseparabil de o istoriografie eclesiastică rescrisă sub inspiraţia prejudecăţilor reformate. Ea citea în trecutul omenirii o serie de crize religioase cărora protestantismul, ultimă expresie a adevărului, le era şi ultimul dintre protagonişti, în Germania lui Luther, Flacius Illyricus îşi redactase şi el *Centuriile* în lumina revelaţiei Sfântului Ioan. Lucrarea reconstituia evoluţia creştină cu scopul de a dezvălui, încă de la origini, secretul trădării romane. La fel ca şi Bullinger, Fox leagă istoria Bisericii engleze de o îndelungată luptă împotriva Satanei. Munca acestor autori militanţi consta, în primul rând, în demonstrarea ispitelor Antihristului.

Un secol întreg de războaie religioase internaţionale explică o atare pervertire a cunoaşterii prin ideologie. Fiece tabără utiliza, fără nici o mustrare de conştiinţă, arsenalele, dovezile şi metodele ei. Aceea a Reformei din Anglia se distingea insistând asupra meritului deosebit al Insulei Sfinţilor, care trebuia să-şi pună destinele pământene de acord cu învăţăturile spirituale din *Apocalipsei.* Febrilitatea dramatică a propovăduirii puritane a multiplicat aici energiile credinţei. Abundând în predici sau cărţi, căutarea britanică a Noului Ierusalim, care a condus la revoluţia lui Cromwell. a dominat, timp de un secol, publicul cultivat, ca şi opinia populară. Ea le

oferea o importantă sarcină de îndeplinit, după modelul martirilor ce ştiuseră totdeauna să opună rezistenţă răului. Presupunând, totodată, o reorganizare a societăţii conform acestor vederi teologice, a aşezat respectiva societate sub semnul unei ostilităţi necruţătoare faţă de complicii publici sau ascunşi ai Antihristului.

Înverşunarea luptei religioase împotriva Romei a oferit un teren favorabil profetismului britanic şi entuziasmului intolerant. Ele se puteau baza pe comentarii savante cu privire la Daniel şi la *Apocalipsă.* editate din belşug în Londra anilor 1620. Lucrările în cauză susţineau că succesiunea monarhiilor menţionate în Biblie s-ar îndrepta, în acel secol, către cea de A Cincea şi ultima, adevărată împărăţie a lui Dumnezeu pe pământ. Masele fanatizate, care au asigurat succesul revoluţiei de la 1640, credeau în astfel de visuri istorice, dialectice şi poetice totodată. Mulţi dintre englezi citeau pamflete exaltate ce răspândeau imaginea acestei slave a Sionului. Utopie mistică şi democratică, gândirea lor radicală reprezenta consecinţa firească, deşi neaşteptată, a mai bine de un veac de delir teologic. Excesele ei militante doreau să slujească, la fel ca Reformatorii, idealul unui Nou Ierusalim, imitându-i pe Nivelatori, Milton îşi va asocia în mod spontan, în acelaşi spirit, protestantismul cu patriotismul.

Nutriţi cu astfel de referinţe, diverşii agitatori au văzut, logic, în evenimentele de la 1640, prilejul de a substitui Babilonului prelaţilor Cetatea Sfinţilor. Concepţia lor maniheistă despre istoria eclesiastică dădea naştere într-înşii, ca şi la atâţia dintre contemporani, unui autentic zel idealist. Raţionalismul creştin al Epocii Moderne nu se va putea stabili decât atunci când experienţa va fi făcut ca printre credincioşi să se instaleze dezamăgirea cu privire la înfrigurata căutare a unui Ierusalim pământesc.

Protestantismul şi denunţarea Marii Desfrânate

Fie ei marxişti sau nu, istoricii se apleacă din ce în ce mai mult asupra obsesiei favorite a singurului secol când Anglia a fost cu adevărat revoluţionară, acel Antihrist a cărui înfrângere a reprezentat principala sarcină a tentativei puritanilor. Puternică în iraţionalismul său biblic, ea îl identifica pe Antihrist în primul rând cu misterul catolic al nelegiuirii, unde partizanii lui Calvin îl descopereau cu uşurinţă pe omul păcatului de care vorbise Sfântul Ioan. Ultima parte a *Leviathan*-ului lui Thomas Hobbes va menţine cu tărie această înfăţişare malefică a papalităţii. Asemenea declamaţii proveneau din moştenirea profetică reluată de Reformă şi aplicările sale istorice; toţi conducătorii protestantismului făcuseră din ea un loc comun al credinţei lor. Şi tot pentru ea au murit, în secolul al XVI-lea, atâţia martiri şi sfinţi moderni. Element esenţial al credoului puritan, profetismul reprezenta, pe la 1600, nu un exces insultător, ci o axiomă teologică eminamente respectabilă.

Şi, explicând furia unor *armadas* sau a unor complotişti papistaşi, era confirmată de ştiinţa comentatorilor autentic creştini şi ai Bisericilor lor de pe continent. Reformaţii, divizaţi în numeroase privinţe, erau de acord măcar asupra definirii papei ca Antihrist. Ura îi aduna laolaltă mai mult decât dragostea. Prelaţii anglicani cei mai importanţi împărtăşeau cu suveranul lor, la începutul veacului al XVII-lea, această convingere în lumina căreia descifrau evenimentele internaţionale. Epoca abunda în prevestiri despre pericolul babilonian, adeseori asociate, la cei ce le formulau, cu o ştiinţă matematică ori o cronologie foarte extinsă. Teologi oficiali sau amatori distinşi nu au ostenit deloc, de la Napier la Newton, să calculeze, cu o marjă de eroare de un an, data sfârşitului lumii. Printr-un atare procedeu, îşi satisfăceau simţământul religios, ca şi gustul pentru cercetarea exactă.

Dezbaterile din interiorul protestantismului englez i-au determinat aripa puritană să extindă stigmatele Antihristului la episcopii ce o persecutau, ca şi la şefii Romei moderne. Orientarea antiierarhică a fost întărită în mod deosebit de entuziasmul apocaliptic. După cum papalitatea trădase mesajul original al creştinismului, Biserica oficială îi deformase versiunea englezească. Respectiva apropiere teologică a jucat un rol important în declanşarea revoluţiei. Şi i-a împins pe conducători să vadă în şefii anglicani nişte slujitori ai Babilonului. O asemenea denunţare nu putea rămâne fără consecinţe politice. Atribuindu-i clerului oficial însemnele Fiarei, le impunea adevăraţilor creştini să-l răstoarne. Căci aplicarea versetelor *Apocalipsei* domina pe atunci, în Anglia, cea mai mare parte dintre conflicte. Taberele se defineau după interpretarea, foarte concretă, dată Bibliei.

Guvernul de la Londra pierduse, în jurul anului 1630. Încrederea maselor, mai cu seamă prin abandonarea doctrinei revoluţionare a calvinismului internaţional, care se înverşuna să-l desemneze în persoana papei pe Antihrist. Ca răspuns, puritanii şi sectarii şi-au accentuat condamnarea profetică a înalţilor prelaţi eclesiastici. Acesta a fost, în ajunul revoluţiei, sensul acţiunii martirilor lor. Scoţia, mereu fermă în convingerile ei apocaliptice, a impus cu forţa dominaţia Parlamentului cel Lung, care, în chip firesc, a avut drept sarcină, conform dorinţei unei opinii publice explozive, abolirea grabnică a unui episcopat diavolesc. A făcut-o în mijlocul unei furtuni ideologice ce răspândea în toate părţile acuzaţia de anticreştinism. Recunoaştem, în pletora de insulte bazate pe o viziune, vitalitatea revoluţiilor. Aceea a lui Cromwell a fost una dintre cele mai reuşite

ale genului. Libertatea acordată presei a dat atunci naştere, timp de douăzeci de ani. unei cacofonii de injurii biblice.

Ele au fost adresate, rând pe rând, diferitelor partide implicate în războiul civil şi confirmă faptul că respectivul război a fost trăit de participanţi într-o atmosferă de sfârşit de lume, în care lupta armată trebuia să decidă între Sion şi Babilon. Conţinutul pamfletelor din epocă e plin de tematica antisatanică, în numele căreia, pe pământul Insulei Binecuvântate, erau înmulţiţi agenţii diavolului. Teama de ameninţarea catolică din Europa continentală şi speranţa de a o vedea în curând nimicită explică, fără îndoială, excesele de limbaj. Ele stau mărturie şi convingerii revoluţionarilor englezi că puterile pământene rămâneau încă aservite seducţiilor Fiarei. Trebuia deci, pentru a fi creştin, să le eliberezi. Numeroşi teoreticieni au răspândit, într-un climat apocaliptic, condamnarea tuturor puterilor. Ei anunţau că sfârşitul lumii va avea loc înainte de acela al secolului şi făceau speculaţii, în acest sens, asupra convertirii evreilor sau a distrugerii Romei.

Mitul Antihristului a accentuat în mod deosebit, în sânul mişcării puritane, tendinţele democratice şi, în acelaşi timp, a oferit energiilor ei o uimitoare forţă morală. Dar, fiind exploatat toată ziua bună ziua în controversele politico-teologice, în cele din urmă s-a uzat ori s-a redus la consideraţii de natură etică. Din ce în ce mai numeroşi, oamenii chibzuiţi au pus la îndoială până şi utilitatea unei astfel de căutări profetice. Oamenii începeau să se întrebe dacă, în fond, fusese bine înţeleasă acea *Apocalipsă* în numele căreia se distrusese atât şi se uciseseră atâţia. În afară de papalitate, blestemele Sfântului Ioan fuseseră îndreptate împotriva tuturor instituţiilor, de la Biserică la monarhie, trecând prin Universitate. Apărătorii lor s-au legat, cu deosebire, de ceea ce în curând au interpretat drept o deviere a creştinismului. Ea favorizase mai ales, prin simbolismul său proteiform, acţiunea revoluţionară. Întinzându-se din aproape în aproape, acuzaţia de sorginte apocaliptică ajungea să zguduie toate structurile societăţii.

Forţa ei provenea din sursele biblice şi din lectura cifrată a istoriei, lectură pe care se întemeia. Acordată la un secol de criză, seducea masele prin simplitatea maniheismului ei. Corespundea, de asemenea, scindării Occidentului în două tabere ideologice rivale. Însă rămânea ceva de neînţeles în afara temeliilor eshatologice ale creştinismului ce făcea dintr-însa, în primul rând, aşteptarea unei catastrofe şi speranţa unei înnoiri. Renaştere a credinţei, Reforma adusese în mod firesc revitalizarea şi răspândirea acestor mituri. Se cunoaşte succesul lor, în decursul secolului al XVII-lea, la protestanţii francezi. El a culminat, sub pana lui Jurieu sau prin gherila camisarzilor, în timpul nenorocirilor Revocaţiei. Întreaga Europă Centrală reformată a fost zguduită de astfel de cutremure mentale. Propriii săi milenarişti scrutau, în toiul războaielor din Polonia sau Germania, căutând vestea înnoirii veacurilor. Marele pedagog ceh Comenius, refugiat la Amsterdam, nu a izbutit niciodată să se dezbare de atari porniri. Ele au influenţat pe cei din jurul lui, până şi pe gazdele sale paşnice, preocupate să grăbească, prin tentativa lor ecumenică, prăbuşirea Cetăţii blestemate. La sfârşitul Războiului de treizeci de ani, protestantismul germanic abunda încă în comentarii ale *Apocalipsei,* zeloase să descopere în aceasta etapele apropiatei căderi a Romei.

Secretul atracţiei lor, în sânul teologiei moderne, se explică dacă vom consulta curiosul comentariu asupra *Facerii,* publicat, în 1623, sub titlul de *Mysterium magnum,* de către misticul german Jakob Bohme. Tradus, de altfel, cu repeziciune în Anglia. Simbolismul lui gnostic este din capul locului îndreptat împotriva Desfrânatei din Babilon şi seducţiilor ei satanice. El îi învaţă pe cititori despre originea demonilor şi, totodată, despre formele mâniei lui Dumnezeu şi consideră că istoria începe, de fapt, de la căderea lui Lucifer. Cele mai aspre acuzaţii le aduce slujitorilor diavolului, răspunzători de aservirea omului către Fiară. Hristosul urmat de Bohme este Cel care îi sorteşte pe cei răi focului veşnic, tot astfel cum, pentru el, Cain rămâne prototipul Bisericilor anticreştine care bântuiau, în acel secol al XVII-lea, Occidentul, ca şi Universul întreg. Intolerantul îşi strigă aici ura împotriva propovăduitorilor minciunii; obsedat de semnele timpului, profetul condamnă la exterminare toate murdăriile. Vestitor al Judecăţii de Apoi, ca un bun cititor al lui Moise, el este sigur că spiritul blestemat al lui Ham domină de acum înainte Creştinătatea.

După moda epocii, *Mysterim magnum* dezvăluia mai ales secretul Marelui Babilon. Adică, acela al domniei generale a răului. Ca şi revoluţionarii englezi, Bohme vrea să combată numaidecât acest Antihrist a cărui cădere este, în acelaşi timp. inevitabilă şi apropiată. În limbajul său aparte, el proclama prin asta una dintre marile aspiraţii ale Reformei. Imaginea apocaliptică a balaurului cu şapte capete, călărit de Desfrânată, continua, de la Durer încoace, să exprime obsesia lui favorită. Unul dintre cei mai ciudaţi discipoli ai lui Bohme va duce, spre propria sa nefericire, până în Rusia acest mesaj al înnoirii. Într-adevăr, silezianul Kuhlmann împărtăşea vederile magico-profetice ale maestrului şi compatriotului său ori pe cele ale marelui Comenius, mort, în 1671, cu convingerea că sfârşitul lumii va avea loc în anul următor. Devenit, în mod firesc, extremist politic al anti-catolicismului isteric, discipolul a ajuns în cele din urmă la Moscova, în 1689.

A Treia Romă cunoştea de mult timp profeţiile mesianice. Ea moştenise de la izvoarele sale ortodoxe o obsesie a Zilei Venirii Domnului, zi pe care o calcula din ce în ce mai mult după metodele astrologice importate din Occidentul progresist. Înainte de mulţi alţii, Ivan cel Groaznic hotărâse să combată Antihristul şi, la mijlocul veacului al XVII-lea, masacrarea evreilor ucraineni ori luptele din interiorul Bisericii ruseşti au fost inseparabile de o asemenea atmosferă apocaliptică. Deci, în ochii lui Kuhlmann, imperiul ţarilor putea juca perfect, în istoria universală, rolul divin abandonat de Anglia sfinţilor. Imperiul i-a răspuns arzându-l pe rug, în Piaţa Roşie, la şase luni după sosirea lui în Rusia. Dar exilatul acesta, înflăcărată emanaţie a protestantismului martirizat din Europa Centrală, întruchipase în chip minunat, în sursele lui oculte de inspiraţie, în simplistul lui maniheism şi în larga desfăşurare a carierei de activist, preocupările acestor numeroşi creştini despre Zilele de pe Urmă, cărora le datorăm un aspect esenţial al credinţei din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

C. CATOLICII ŞI APOCALIPSA

Reconstituirea istoriei antice şi medievale

În faţa divagaţiilor pline de ură şi a miturilor explozive ale protestanţilor, era important pentru ştiinţa romană să înalţe barajul unei istoriografii eclesiastice impecabile şi senine. Ea trebuia să se străduiască în acest sens, cu atât mai mult cu cât Centuriatorii şi imitatorii lor nu duceau lipsă de argumente pentru a dezvălui în evoluţia papalităţii destule crime, erezii sau contradicţii. Lui Cesare Baronius, orator, cardinal şi bibliotecar al Vaticanului, i-a revenit sarcina de a construi, în jurul anilor 1600, în slujba continuităţii credinţei sale în Biserica lui Hristos, impozantul monument al *Analelor* sale. Această justificare a Antichităţii şi a Evului Mediu creştine, privite din punctul de vedere al catolicismului modern, intenţiona să reducă la neant caricatura protestantă a misterului nelegiuirii. Lucrarea, de o admirabilă erudiţie, care a fost în mod neobosit editată, tradusă şi reluată de polemiştii romani, voia să demoleze unul din fundamentele axiomei favorite adversarilor confesionali. Cunoaşterea obiectivă progresa totuşi dincolo de tainele luptei ideologice.

Ea le-a impus scriitorilor catolici, ridicaţi împotriva fanatismului unei teologii apocaliptice, un ton de o ciudată detaşare în studierea trecutului Bisericii. Ei au trasat, mai bine decât protestanţii, primele jaloane ale unei dezinteresate metode de istorie modernă. Dar au făcut-o în slujba partidei lor, uimitor de stimulată şi favorizată de patima revoluţionară pe care trebuia să o combată şi să o respingă. Le-a fost uşor să-i dezvinovăţească pe papii primelor secole de acuzaţiile luterană şi calvină. Şi au profitat de ocazie pentru a arăta dimensiunile deja universale ale puterii respectivilor pontifi. Opera lui Baronius şi a emulilor lui se străduia cu răbdare să demonstreze că o avalanşă de calomnii nu făcuse altceva decât să îngăduie construirea mitului Antihristului.

Ei au vrut să asocieze în spiritul oamenilor triumful adevărului cu prosperitatea Bisericii sub Constantin şi au recuzat sistematic, în legătură cu asta, elogierea de către adversari a unui creştinism al sărăciei. Reconstituirea romană a istoriei justifica pompa demnitarilor eclesiastici şi necesitatea autorităţii lor religioase. Ea era scrisă în întregime de pe poziţia puterii ortodoxe. Dacă anacronismul reformat vedea pretutindeni, în trecutul creştin, semnele precursoare ale luptei contemporane a protestantismului, viziunea catolică şi-i imagina cu naivitate pe cei dintâi papi după modelul celor din Roma tridentină. Ea opunea insistenţei adversarilor asupra rolului rupturilor şi al crizelor din istoria Bisericii propria concepţie despre o maiestuoasă continuitate, abia atinsă, în treacăt, de accidentele evoluţiei. Concilii şi episcopi antici se conformau aici schemelor moderne. Ei împărtăşeau convingerea cu privire la superioritatea religioasă a autorităţilor spirituale asupra celor ale statului.

După Baronius, numai păgânii putuseră să-i calomnieze pe anticii pontifi celebraţi de atâţia dintre Părinţii Bisericii. Protestanţii trebuia să aleagă, în numele obiectivităţii istorice, între augustinismul lor funciar şi mitul apocaliptic.

O aceeaşi conştiinţă împăcată le atribuia obiceiurilor şi dogmelor catolice originea cea mai îndepărtată. Aşa era cazul celibatului eclesiastic sau al utilizării armelor pământeşti de către maeştrii Bisericii. Trecutul acesteia din urmă cânta gloria Romei şi nu ruşinea ei. Legendei negre a Antihristului în formare îi răspundea aici imaginea mitică a unei instituţii infailibile deoarece era sacră, întâietatea ei religioasă era legată, pentru catolici, de Evanghelie şi deci fusese confirmată de curgerea secolelor. În ambele tabere, veacurile erau luminate doar de licăririle Bibliei.

Baronius avusese o sarcină relativ uşoară în identificarea catolicismului modern cu Roma Părinţilor

Bisericii. Mai greu i-a fost să descopere, în succesorii imediaţi ai lui Leon cel Mare[4], pe precursorii autentici ai superiorităţii spirituale a pontifilor actuali. S-a străduit totuşi, împreună cu întreaga serie de autori romani care interpretau favorabil lipsa de glorie a papalităţii medievale. Invidiată, după cum se ştie, de către patriarhii Constantinopolului sprijiniţi de puternicii împăraţi ai Răsăritului, ea cunoscuse vremuri grele. Reformaţilor grăbiţi, în mod paradoxal, să laude ortodoxia greacă, *Analele* le răspundeau condamnându-i acesteia ambiţia frenetică.

Totodată, ele minimalizau, cu abilitate, importanţa schismelor care uneori întristaseră peste măsură Sfântul Scaun. Într-adevăr, ele nu putuseră să aducă vreo atingere demnităţii pastorilor lui, a căror esenţă scăpa valurilor istoriei. Acest tip de justificare admira dominarea spirituală a lumii întregi într-un papă întemniţat ori prieten cu un principe eretic; se acomoda nefericirilor pământeşti ce umbreau, vremelnic, maiestatea tradiţiei catolice. Totuşi, tradiţia în cauză prezenta aspecte şi mai rele, o dată cu lupta episcopilor împotriva pontifilor sau certurile celor din urmă cu împăraţii. A fost nevoie de excepţionala supleţe a lui Baronius pentru a se regăsi, în mijlocul acestor întâmplări pământeşti, firul succesiunii Sfântului Petru. Aliaţi cu tirani pământeni ori acuzaţi de opinii bizare, papii medievali sfârşiseră prin a ceda tuturor seducţiilor vremii respective. Dar istoricii catolici au refuzat întotdeauna să descopere, în atari calamităţi, vreo corespondenţă alegorică cu imaginile întunecate din *Apocalipsă.*

Ei notau, dimpotrivă, că bizantinii îi trataseră mai degrabă drept Antihrişti pe suveranii lor iconoclaşti, vrednici precursori ai protestantismului. Şi, în vremurile carolingiene, salutau sfânta colaborare dintre altar şi tron şi remarcau imposturile de care fusese încărcată istoria papilor din veacul al IX-lea.

Culminând, evident, cu mitul papesei Ioana[5], în care crezuseră cu devotament toţi adversarii Romei, de la sfârşitul Evului Mediu şi până în secolul al XVII-lea. Pretinsul raţionalism reformat se încurcase, din patimă părtinitoare, cu această prea frumoasă poveste apărată de savanţi iluştri. Dar aveam de câştigat din slăbiciunile autentice ale papalităţii din jurul anilor 900. Baronius şi prietenii săi recunoşteau monstruozităţile cu pricina, însă nu socoteau că viciile şi crimele şefilor de atunci putuseră întina în vreun fel Biserica lui Hristos.

O astfel de interpretare oficială nu se împiedica de existenţa incontestabilă a papilor adulteri succedându-şi din tată în fiu sau a curtezanelor împărţind demnităţile romane. Divină în esenţa ei, instituţia catolică era mai presus de păcatele personale ale conducătorilor săi. Baronius a triumfat îndeosebi în faţa redresării ei sub Grigore al VII-lea[6], perioadă în care reformaţii comiseseră imprudenţa să discearnă acţiunea diavolului. Ei nu puteau decât să-l lege de nenorocirile din *Apocalipsă* pe adevăratul întemeietor al catolicismului medieval. Iar autorii Contrareformei, dimpotrivă, salutau în el un precursor calomniat de către nelegiuiţi. Bucurându-se că trebuie să-i apere opera, de purificare şi de independenţă, împotriva apologeţilor împărăţiei, ei arătau că mai degrabă în capii acesteia din urmă se întruchipau imaginile Antihristului.

Opoziţia dintre sfinţi şi Satana domină şi istoriografia română, care însă îi situează invers decât reprezentarea protestantă asupra trecutului Bisericii. Două viziuni teologice se înfruntau astfel în Europa modernă, cu privire la respectivul trecut şi dispuneau de propriile lor argumente erudite, puse în slujba prejudecăţilor ideologice ale fiecăreia. Ştiinţa catolică se folosea de prilej pentru a combate în mod deosebit anticlericalismul a numeroşi purtători de cuvânt ai tradiţiei umaniste. Descoperind mâna diavolului în ereziile papalităţii din veacul al XIII-lea, ştiinţa cu pricina recuza atribuirea Sfântului Bernard a identificării între Noua Romă şi Antihrist. Dimpotrivă, autoritatea pontifilor fusese întotdeauna susţinută de către marii oameni ai Creştinătăţii şi combătută de către nelegiuiţi.

Aşadar, certurile medievale erau interpretate de istoria modernă doar în lumina propriilor ei prejudecăţi. Cele ale catolicilor îi determinau pe cei din urmă să preamărească opera papilor împotriva împăraţilor şi să minimalizeze importanţa schismelor. Ei descopereau martiri acolo unde reformaţii vedeau agenţi ai demonului – şi invers. Istoricii romani respingeau acum, ca pe o simplă viziune fanatică, interpretarea gioacchinită a *Apocalipsei.* Cel puţin asta era opinia oficială a unui Baronius, care îi aşeza în aceeaşi tabără pe falşii profeţi, pe maniheişti şi pe calvini, trecând prin albigenzi.

Asemenea justificare a Inchiziţiei încununa o istoriografie maiestuoasă, ce atribuia doar pasiunilor

[4] Papă între anii 460 şi 461, campion al ortodoxiei hristologice şi salvator al Romei în faţa lui Attila.

[5] Vechi cronicari, urmaţi de mulţi umanişti şi de aproape toţi protestanţii de până în secolul al XVII-lea, o aşezau, sub numele de Ioan al VIII-lea, între papii Benedict al III-lea (mort în 855) şi Leon al IV-lea (mort în 858). Această fată, îmbrăcată băieţeşte, ar fi născut, în odăjdii pontificale, în timpul unei procesiuni la Coliseu. Mai mulţi credincioşi şi unii sfinţi canonizaţi au socotit această poveste drept un adevăr ortodox, iar calvinii au opus-o îndelungă vreme catolicilor.

[6] Papă din 1073 până în 1085. Împăratul Henric al IV-lea s-a umilit în faţa lui la Canossa. A întreprins o reformă fundamentală a vieţii instituţionale şi spirituale a Bisericii.

condamnabile orice opoziţie faţă de puterea spirituală. Ea refuza să-şi imagineze că s-ar fi simţit vreodată nevoia ca religia creştină să fie reformată de nişte agitatori fără rost, când un ansamblu de instituţii sfinte veghea, de multă vreme, la desăvârşita sa fericire. Ceea ce însemna recuzarea unei tradiţii calomniatoare, care pornea de la erezia husită la aceea a lui Luther şi deforma acţiunea reală a papilor. Aceştia, oameni de bine şi ai doctrinei, fuseseră combătuţi numai de nişte renegaţi ai Bisericii. Astfel, ştiinţa romană îşi pecetluia judecăţile cu anatema teologică. În faţa mitului protestant, construia o veritabilă *Contraapocalipsă,* ce vedea în istoria creştinismului, în afară de partida Vaticanului, numai puteri ale răului.

Astfel de convingeri ideologice, înfruntându-se, prefăceau, fără temei, aceleaşi realităţi în tot atâtea sisteme opuse, logice însă legendare. Poveştii adversarilor despre un Babilon milenarist îi răspundea aici reconstruirea unui catolicism de unde dispăreau ca prin minune contradicţiile, divizările şi slăbiciunile. Spiritul partizan fabrica, prin definiţie, acest tip de istorie sfântă.

Demolarea mitului reformat

Urmaşii lui Baronius au continuat demonstrarea lipsei de rădăcini istorice a Reformei şi a caracterului ei evident pervers. Dar teologii romani trebuia să dovedească şi nulitatea interpretării date de ea *Apocalipsei.* Din lectura scriitorilor catolici se înţelegea, cu adevărat, că semnele de nenorocire, de care era plină Europa anilor 1500, se refereau la furtuna luterană şi nu la viciile familiei Borgia. Autorii respectivi aveau şi datoria să dovedească pe cine voise Sfântul Ioan să desemneze prin Antihristul ce preocupa toate spiritele. Această sarcină a revenit, în jurul anilor 1600, unora dintre cei mai remarcabili scriitori ai Contrareformei. Ei au îndeplinit-o acţionând dispersat şi au rămas sub influenţa unui misticism profetic, de care catolicismul modern nu s-a debarasat niciodată pe deplin. Principalele lor divergenţe au fost împărţite între două mari şcoli de interpretare.

Cea dintâi, dovedind un spirit în mai mare măsură ştiinţific, insista asupra înrădăcinării istorice a viziunii Sfântului Ioan; ea limita aplicarea blestemelor din *Apocalipsă* la primele secole ale Bisericii. Închisă într-un trecut revolut, ultima profeţie din Biblie privea, deci, mai curând sfârşitul Imperiului Roman decât pe acela al lumii. Marele comentariu al iezuitului Ribeira, apărut la Salamanca în 1591, a stabilit normele acestei interpretări liniştitoare. Ea nu a împiedicat niciodată o explicaţie mai puţin literală şi mai mult întoarsă către prezent. Confratele lui Ribeira, Viegas, a întruchipat-o zece ani mai târziu. Flamandul Cornelius Lapierre, în monumentala lui exegeză a profeţilor biblici, publicată în decursul anilor 1620, păstrează, de asemenea, un gust cvasigioacchinit pentru lectura unui Sfânt Ioan preocupat în primul rând de viitorul imediat.

Şi iezuitul Benedict Pereira susţinuse, la începutul aceluiaşi secol, că *Apocalipsă* îngăduia ca Epoca Modernă să fie aşezată într-o serie de vârste ale lumii. Convingerile lui eshatologice fuseseră întărite în mod deosebit prin expansiunea catolicismului în întreaga lume. Perspectivele evanghelizării Universului jucau, pentru respectivul autor catolic, rolul miraculos şi biblic deţinut, la protestanţii contemporani lui, de renaşterea spirituală datorată Reformei. Un prudent învăţat roman precum Papebroch a fost şi el influenţat de spiritul gioacchinit. Exegeţi catolici italieni sau germani din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea îl interpretau încă pe Sfântul Ioan în termenii aşteptării Vârstei de Aur. Aceasta explică, în Franţa lui Henric al IV-lea, de la satele căzute pradă panicii la Parisul fremătător al lui Pierre de l'Estoile, popularitatea prezicerilor privitoare la apropiata venire a Antihristului; foşti agitatori ai Ligii au prelungit, până sub Ludovic al XIII-lea, acest vis mistic aflat în căutarea semnelor vestind iminenţa Judecăţii de Apoi. Ei răspundeau astfel convingerilor ferme ale reformaţilor, susţinători statornici ai caracterului diavolesc al papalităţii. În climatul războaielor civile, în care, de fiecare parte, Dumnezeu binecuvânta masacrele, iezuitul Auger putuse asimila fără dificultate Noaptea Sfântului Bartolomeu cu o manifestare a justiţiei cereşti. Dar în ansamblu, în faţa contestaţiei revoluţionare, linia ortodoxă se făcuse mai sobră şi mai seacă.

Orientarea definitivă i-a fost conferită, în 1614, de iezuitul spaniol Alcasar, convins de obscuritatea insurmontabilă a *Apocalipsei,* ireductibilă la nici o interpretare istorică a evenimentelor. El se declara mai cu seamă ostil, din respect pentru taina creştină, faţă de cei ce încercau să-i dezlege enigmele. Prin aceasta, drumul spre exaltarea carteziană a bunului-simţ era în întregime trasat.

El a fost urmat îndeosebi de Jacques Bossuet, la sfârşitul veacului al XVII-lea. Ediţia sa comentată a *Apocalipsei* a apărut în 1689 pentru a respinge tezele protestanţilor francezi exilaţi, care exact în acel an minunat, de suferinţe şi de conflicte, se aşteptau la înnoirea, făgăduită de mult timp, a lumii. Episcopul de Meaux îşi consacrase deja lucrarea *Istoria Variaţiilor* criticării apologeţilor Reformei. O astfel de condamnare a profeţiilor apocaliptice adverse avusese poate, în acei moment, şi mai multă importanţă decât îi acordăm noi astăzi.

Proclamându-şi respectul faţă de miracolele divine proorocite de Sfântul Ioan, ea aşeza evlavia catolică

într-o analiză obiectivă a acestor profeţii. Până şi explicaţiile augustiniene erau sacrificate aici de dragul unei lecturi ce trimitea *Apocalipsă* înapoi, la timpul şi la mediul care îi dăduseră naştere. Conform Părinţilor, ea pur şi simplu descrisese, cu anticipaţie, persecutarea vechii Biserici. Babilonul, a cărui cădere o prezicea, era acea Romă cuceritoare şi idolatră, efectiv ocupată de Alaric în 410. Aşadar, după data cu pricina, aplicările concrete ale textului sacru nu mai ofereau nici un înţeles.

Golit de conţinutul lui istoric, mitul teologic protestant se transforma strict într-o viziune. Prea preocupat de faptele politice ale celor dintâi secole, apostolul nu a mai putut descrie, aşa cum pretindeau reformaţii, necredinţele şi corupţia din Biserică. Readusă la construcţia imperială antică, profeţia Sfântului Ioan era astfel îndeplinită de multă vreme. De altfel, savantul arminian Grotius admisese acest lucru, împreună cu toţi catolicii. Discipolul său Jean Le Clerc avea să-l repete ridiculizându-i, în Olanda, pe calvinii destul de necugetaţi pentru a-i aplica Romei moderne un text confuz şi totodată depăşit. Bossuet se arată aici sever faţă de presupunerile pripite ale unora dintre Părinţi asupra venirii grabnice a sfârşitului lumii. Şi, opunându-se oricăror fanatisme, desemnează în *Apocalipsă* o pluralitate de semnificaţii.

În ciuda părerii calvinilor englezi şi francezi, *Apocalipsă* nu se putea reduce la o identificare a apariţiei Antihristului cu pontificatul lui Leon cel Mare. Interpretarea profeţiilor cerea mai multă discreţie şi respect faţă de sensul literal. Superiori anticilor, modernii puteau lega mai bine decât ei avertismentele Sfântului Ioan de dispariţia Imperiului Roman. De altfel, şi alte indicaţii din Biblie aveau un caracter la fel de misterios. Bossuet este convins că, în epoca lui, mulţi protestanţi liberali şi lucizi împărtăşeau felul lui de a vedea lucrurile. Într-un Secol al Luminilor, teologia făcea loc istoriei, iar delirurile sectare ale reformaţilor din veacul al XVI-lea unei interpretări, în sfârşit, ştiinţifice a *Apocalipsei.* Evlavia romană întâlnea aici un motiv suplimentar de a-i adora pe îngeri, sfinţi şi martiri, ca şi de a se ruga fără încetare acestor suflete preafericite, cărora Dumnezeu le destăinuia cu deosebire orientarea conferită de El Bisericii.

Traducerea şi comentarea de către Bossuet a viziunilor Sfântului Ioan nu au decât în aparenţă umilinţa şi lipsa de curiozitate a unei înţelepte devoţiuni. Ele exprimă mai cu seamă noul punct de vedere apărut în Creştinătate şi legat în primul rând de necesitatea de a respinge divagaţiile protestante. Acesta explica prin erudiţie, şi nu prin simbolism, ultimele versete ale Cărţii Sfinte. Şi interpreta aici informaţii istorice pe tema trecutului, nu făgăduinţe profetice pentru prezent şi viitor. Persecutarea vechii Biserici de către Roma păgână era tot ceea ce îl interesase pe Sfântul Ioan. Ştiinţa lui Bossuet o relata în amănunt, pentru a-i opri cât mai bine pe contemporanii lui să citească *Apocalipsa* cu ochii zilei de azi.

Victoria goţilor, judecată sigură a lui Dumnezeu, era unicul eveniment căruia episcopul îi acorda dezvăluirea în ultima carte a Bibliei. Considerabila epurare răspundea, evident, exceselor profetismului reformat. Ea emana dintr-un catolicism acum domolit, prea puţin tulburat de misterele sau de perspectivele eshatologice. În ochii lui Bossuet, aproape toate lucrurile despre care vorbiseră apostolii se şi întâmplaseră, în fond. Creştinismului aşteptării îi succeda o religie a amintirii şi a meditaţiei. Din combaterea ereziei, ea învăţase să se teamă de preocuparea faţă de viitor şi de descifrarea simbolurilor. Şi trimitea într-un trecut îndepărtat acţiunea multiformă a demonilor, ca şi triumful sfinţilor, pierdute în penumbrele istoriei antice. În acel sfârşit de secol al XVII-lea, Dumnezeu nu se mai exprima, pentru Roma, decât la imperfect. Dacă încă le mai povestea credincioşilor Lui lucruri înfricoşătoare, ele se petrecuseră deja şi nu aveau să se mai întoarcă.

Autor antic al unei revelaţii permanente, Sfântul Ioan se transforma într-un simplu duşman premonitoriu al lui Diocleţian[7]. Neînsemnat statut, să recunoaştem, pentru acela căruia atâţia creştini, începând cu Gioacchino da Fiore, îi atribuiseră o prezicere sacră a istoriei universale. Bossuet, în raţionalismul său, era de acord numai cu faptul că desemnase răzbunării divine filosofia pitagoreică şi magia neoplatoniciană. La Ficino, aceşti auxiliari ai adevăratei credinţe deveneau agenţi ai diavolului pentru vestitorul unui catolicism definitiv închis alegoriei. Ficino se baza pe o interpretare literală şi istorică a Bibliei, ce avea drept scop eliminarea din ea a părţii visului şi a avântului. Contemporană unui Tillemont[8], erudiţia sa îi opunea profetismului protestant apostoli precis dataţi şi focalizaţi. Ea le golea mesajul religios de orice actualitate şi viabilitate pentru oamenii de la sfârşitul veacului al XVII-lea. Creştinii trebuia să se resemneze a nu mai descoperi în Sfânta Scriptură decât un Babilon deja nimicit.

Credinţa lor nu mai avea de ce să se preocupe de nenorocirile de-acum îndeplinite. Uimitorul capitol al 22-lea din *Apocalipsa,* plin de prevestiri milenariste, de Judecăţi şi de învieri, era raportat de critica romană

[7] Împărat roman (248-305), celebrii pentru persecutarea creştinilor în anul 303. A abdicat la doi ani după aceasta şi a murit în 314.

[8] Istoric francez al începuturilor creştinismului şi ale Imperiului Roman, care a trăit în perioada 1637-1698.

doar la o istorie medievală în care, de la anul 1000 şi până la Luther, ereziile începuseră efectiv să mişune. Abila concesiune acordată de Bossuet unui demers tradiţional era, totodată, opusă vechiului şi noului milenarism. Pentru acest catolic perfect, instalat în splendorile de la curtea lui Ludovic al XIV-lea, evocarea apocaliptică a Noului Ierusalim îşi pierduse puterea. O dată cu el, în sânul creştinismului oficial, spiritul de satisfacţie îi succede definitiv aceluia de revoltă. Şi o face lipsind în mod deosebit de savoare virtuţile profetice ale unei religii golite de acum înainte de orice pasiune.

Acesta era răspunsul roman la interpretările activiste ale reformaţilor, în care el nu vedea decât o profanare a sacralităţii şi o ignorare a realului. Tentativă plină de ură şi răzvrătire, protestantismul era condamnat aici în numele contradicţiilor lui cu privire la datarea unui Antihrist imaginar. Contemporanii, foarte preocupaţi de problemă, aflau de la Bossuet că Biblia nu putuse vorbi niciodată de un Babilon creştin. Autorul le anula profeţiilor tradiţionale ale unei părţi din Occident bazele teologice, de altfel, într-un moment când ele începeau să fie puse la îndoială. Apelând la exegeză ca să înlocuiască anatema cu erudiţia, simbolismul pripit şi confuz cu stricta aplicare a faptelor istorice, Bossuet le cerea creştinilor să nu mai renege izvoarele autentice ale Bisericii Părinţilor. Ea trebuia să fie, într-adevăr, sfântă ori pervertită, morală ori coruptă.

În acel crepuscul de veac al XVII-lea, spiritele chibzuite constatau, împreună cu Bossuet, ca şi cu Bayle, că sfârşitul lumii, vestit de atât de multă vreme, prin activiştii protestanţi, pentru o scadenţă apropiată, se încăpăţâna să nu aibă loc. Deci, lecturile delirante ale *Apocalipsei,* care conduseseră la proclamarea acestei vestiri, se dovedeau incorecte. Eşecul lor privea şi patima religioasă, obstinată în aşteptarea căderii Romei, patimă care le dăduse naştere. Trebuia ca autorii lor să se resemneze a coexista cu Cetatea Răului. O astfel de atitudine era profund contrară intenţiilor Reformei de după Luther. Dovedind zădărnicia profetismului acestuia, catolicii socoteau că pot constata neantul credinţei lui. Privat de rădăcinile teologice ale urii împotriva Babilonului, protestantismul îşi pierdea secretul dinamismului istoric, legat de convingerea că îl combate în mod direct pe Antihrist. În orice caz, aşa se estima în Parisul anilor 1690, unde convertiţii de după Revocare lucrau, alături de episcopul din Meaux, la dispariţia respectivei prejudecăţi. Trecuseră de-acum mai bine de o sută de ani de când Spania lui Filip al II-lea, din prudenţă politică şi spre marea scandalizare a istoricului franciscan Mendieta, întorsese spatele speranţelor milenariste şi eshatologice legate, în primul rând, de cucerirea Mexicului, în care ele vedeau o făgăduială a sfârşitului lumii, adică a întregii ei creştinări.

3. NOILE IERUSALIMURI

A. REVOLUŢIA RELIGIOASĂ ŞI CETĂŢILE SFINTE

Curentele extremiste ale Reformei

O nouă atenţie i-a fost recent acordată aripii radicale a protestantismului din secolul al XVI-lea. Persecutate de toate Bisericile oficiale, grupurile sectare, misionarii şi prozeliţii ei au migrat din Italia spre Baltica şi din Transilvania spre Marea Nordului. Efortul lor eshatologic era inseparabil de intensa aspiraţie profetică prezentă în Europa creştină de la 1500. Spre deosebire de reformele protestantă şi catolică, el îşi nesocotea secolul şi Ie-a propus credincioşilor o consecventă atitudine apocaliptică. Thomas Muntzer a expus primul această revoluţionară formă de spiritualism. Influenţat de vederile gioacchinite, el a proclamat la Praga, unde amintirea husiţilor era încă vie, un program milenarist de chemare la violenţă în numele lui Hristos. Îl va repeta la Allstedt. cu prilejul faimosului discurs din 13 iulie 1524, ţinut în faţa ducelui Johann de Saxonia. Duşman al Antihristului şi profet al unei rebeliuni sfinte, Muntzer asocia visului său eshatologic idealul comunităţii bunurilor.

A susţinut, de asemenea, cu înverşunare, alături de mulţi alţii, providenţiala răscoală populară prezisă cu mult timp în urmă. Muntzer cel din 1525 le încredinţa ţăranilor revoltaţi sarcina de a pune capăt celei de A Cincea Monarhii anunţate de Biblie. Mitul medieval al unui Nou Ierusalim l-a condus la supliciu. Avântul contemporan al anabaptismului zurichez a avut în comun cu el numai aspiraţia egalitaristă şi apostolică spre o întoarcere la Biserica originară. Totuşi, acesta din urmă s-a nuanţat repede, prin vii preocupări eshatologice. Răspândirea sa în Elveţia s-a legat de o violentă aţâţare împotriva Antihristului.

În Germania şi Austria, mişcarea s-a prezentat ca exaltarea mistică a unei fraternităţi a sfinţilor.

Asemenea tendinţe se manifestă limpede în cariera unuia dintre militanţi, Johann Hut, un tânăr ţăran înveşmântat în cenuşiu şi cu mustaţă blondă, rebotezat la Augsburg în 1526 şi convins, ca şi Muntzer, de

iminenţa Venirii lui Hristos. Vederile sale îşi aveau sursa în profeţiile medievale şi el le comunica altor misionari anabaptişti. Evanghelia lor universală era aceea a unei veritabile urgenţe eshatologice, care proslăvea generalizarea sărăciei şi a goliciunii, în numele unui creştinism al aşteptării. Într-adevăr, la ce bun să guvernezi oamenii ori să te împovărezi cu bunuri, de vreme ce sfârşitul lumii avea să vină, şi la fel Judecata de Apoi, care va da fiecăruia ceea ce i se cuvine? Reuniţi la Augsburg în 1527, mai multe zeci de sectanţi s-au ocupat foarte serios de ceea ce trebuia să facă în cele câteva zile ce-i mai despărţeau de Noul Ierusalim. Autorităţile se temeau de comunismul şi de anarhismul lor, ca şi de vestirea de către ei a unei coborâri a lui Dumnezeu pe pământ. L-au arestat pe Hut, care a fost torturat şi a murit în închisoare în luna decembrie a aceluiaşi an.

O indignare apocaliptică a pus stăpânire pe câţiva dintre partizanii săi, al .căror mesianism a prezis îndată, pentru anul 1530, sfârşitul lumii, prin intermediul convertirii musulmanilor şi a evreilor. Un asemenea profetism revoluţionar cu aspiraţii egalitariste avea pe atunci un larg ecou în Europa Centrală. Hut îşi răspândise aici concepţia arhaică şi pătimaşă despre o aşteptare eshatologică intensă, dar paşnică. Deşi nu a reuşit, în mai 1527, să-i convingă pe toţi auditorii moravi de iminenţa împărăţiei lui Dumnezeu, până şi cei ce se îndoiau de asta se pregăteau pentru inevitabila lor intrare în Paradis. Alsacia răsculată împotriva Romei şi străbătută de ţărani înarmaţi a devenit centru conducător al agitaţiei eshatologice. Strasbourgului i s-a promis, în anii 1520, de către uimitorul suab Melchior Hofmann, neguţător de blănuri şi evanghelist itinerant, destinul unui Nou Ierusalim. Conştient de statutul lui de profet, acest nou Ilie a publicat, la începutul lui 1530, o interpretare a *Apocalipsei* ce se pretindea sigură de o apropiată regenerare mondială, pornind de la Renania.

Milenaristul în cauză, asociat cu diferiţi vizionari, se adresa unui oraş în efervescenţă teologică şi vizitat, printre alţii, de către viitorul teoretician al mişcării din Munster sau de către tânărul Michel Şervet. În faţa acestei agitaţii, şefii Bisericii reformate oficiale, în frunte cu Bucer, i-au chemat pe ai lor să strângă rândurile. În fond, idolatria romană îi preocupa mai puţin decât contestaţia extremistă. Au început urmărirea împotriva lui Hofmann, care îşi răspândea vederile eshatologice din Ţările de Jos şi până în Alsacia. Mereu convins de destinul făgăduit Strasbourgului, el predica aici nonviolenţa şi postul şi aştepta, cu capul descoperit şi picioarele goale, înnoirea cosmică. În curând închis pe viaţă de către autorităţi, nu a vrut să recunoască în mişcarea din Munster aplicarea învăţăturilor lui, a căror validitate a apărat-o cu seninătatea unui somnambul. Purta totuşi, ca urmare a apostolatului său olandez, răspunderea pentru cea mai importantă tentativă revoluţionară din secolul al XVI-lea.

Meditaţia asupra *Apocalipsei* a inspirat în întregime tentativa în cauză. Convertiţii lui Hofmann exprimau, la Emden şi Amsterdam, intensa aspiraţie eshatologică a unei ţări pustiite de calamităţi. Cel mai remarcabil dintre ei, Jan Mathijs, brutar la Haarlem. a ştiut să-şi convingă adepţii de harul lui de profet, şi, în acelaşi timp, îşi înlocuia soţia, care nu crezuse în el, cu o frumoasă fata însufleţită de spiritul Evangheliei. A hirotonisit doisprezece apostoli, printre care şi pe viitorul rege al Munsterului, Jan Beuckels din Leyda. Un violent militantism îi împingea pe partizanii lui să proclame, în Olanda, apropiata nimicire a tiranilor. Mathijs a fost în mod firesc fascinat de construirea, în viitorul foarte apropiat, a Sionului visurilor lor. De neînţeles în afara existenţei acestei atmosfere de speranţă eshatologică şi de aşteptare revoluţionară, episodul din Munster a transformat, la începutul anilor 1530, obişnuitul proces al Reformei într-o instaurare pe pământ a împărăţiei lui Dumnezeu. În 1533, melchioriţilor li s-a părut că Bernard Rothmann, conducătorul religios al oraşului, înclină spre vederile lor. În anul următor ei au dat năvală şi au preluat controlul asupra burgului. Vor celebra aici reprezentarea sacră a unei moralităţi de-a dreptul spectaculoase, ce le va permite să realizeze visurile cele mai nebuneşti, născute din viziunea lor despre Biblie şi din frustrările personale.

Înainte de a muri în timpul unui asalt, Mathijs a introdus comunismul. Urmaşul său, Beuckels, a impus poligamia; Rothmann, de pildă, în afară de propriul său harem, a avut nouă soţii. Noul rege al Sionului, fost croitor din Leyda, pretindea că-şi călăuzeşte poporul spre Restaurarea finală. Comunitatea bunurilor, pluralitatea femeilor şi conducerea de către sfinţi i se părea a constitui etapele esenţiale ale acestui proces. Teocraţia anabaptistă. ale cărei acţiune şi propagandă stârniseră un interes pasionat sau oripilat în întreaga Europă de Nord, s-a prăbuşit, în fine, sub loviturile reunite ale protestanţilor şi catolicilor, la 25 iunie 1535. Supravieţuitorii mişcării i-au păstrat multă vreme, în clandestinitate, credinţele profetice. Principalul lor conducător din Olanda, David Joris, se credea un nou David biblic şi aştepta cu nerăbdare venirea Domnului. Discipola lui Anneken Jans, martirizată la Rotterdam în 1539, a putut exprima, cu prilejul rostirii ultimelor dorinţe, ardoarea eshatologică neotestamentară a melchioriţilor. Dincolo de aberaţiile şi de perversiunile de la Munster, născute din exacerbarea luptei dintre clase şi dintre confesiuni într-un mediu al asediului sau al voinţei de putere şi al ambiţiei dereglate a unor şefi, aceşti bărbaţi şi aceste femei fuseseră mai întâi simpli slujitori ai Noului Ierusalim vestit de Sfântul Ioan.

Ca şi Jacob Hutter, apostol tirolez şi morav al unui comunism al Zilelor de pe Urmă, ars pe rug de agenţii imperiali ai Antihristului la începutul anului 1536, ei se voiseră, în fapt, duşmani ai Satanei. Veneraţia faţă de Vârsta de Aur a creştinismului de la începuturi îi împingea să-i reproducă în continuare principalele caracteristici. Grupurile lor sectare îşi imaginau că reprezintă o premoniţie a Paradisului descris de *Apocalipsă*. De altfel, găseau la un intelectual de clasa lui Sebastian Franck justificarea rupturii lor cu Babilonul. Analiza întreprinsă de Franck cu privire la istoria Bisericii le confirma acestor neguţători şi meşteşugari apropiata venire a sfârşitului lumii. David Joris, refugiat la Basel sub un pseudonim şi înconjurat de consideraţie, îl aştepta, de asemenea, la mijlocul secolului. Dar noii anabaptişti olandezi, formaţi de Menno Simons, se raliau deja la un profetism mai domolit.

Biblia le furnizase predecesorilor lor imediaţi doctrinele cele mai îndrăzneţe, precum justificarea poligamiei. Într-adevăr, nu se cuvenea oare, într-o perspectivă eshatologică, să-i procreezi cât mai curând, conform părerilor lui Moise, pe cei 144 000 de aleşi pe care Sfântul Ioan îi chema în împărăţia lui Dumnezeu? Bazată pe conduita patriarhilor şi pe speculaţiile paradisiace ale adamiţilor medievali, o întreagă teologie sectară a sfârşit prin a proslăvi înlocuirea botezului printr-un soi de spiritualism sexual, acordat la instaurarea Cetăţii Sfinte. Catolicul Guillaume Poştei, prieten al lui Joris şi apărător al lui Şervet, fusese absolut convins, de către a sa veneţiană Maica Ioana, de iminenţa unei Restaurări universale. Ortodoxia tradiţională i-a furnizat Reformei duşmani ai lui Antihrist care s-au transformat repede în aliaţi stânjenitori pentru protestantism. O diaspora italiană a răspândit în Europa, după 1550, vederi eshatologice foarte suspecte. Calvin a fost nevoit să opună sobrietatea lui acestor adversari prea imaginativi ai Babilonului.

Totuşi, ei şi-au propagat credinţa până în îndepărtata Polonie, unde un Grigorie Pavel şi-a ridicat în slăvi milenarismul cu tendinţe comuniste. Avea oare Noul Ierusalim să ia naştere la limitele răsăritene ale Creştinătăţii romane? în orice caz, fraţii moravi continuau să mediteze cu ardoare şi intensitate la mesajul apocaliptic despre viitorul istoriei. Alături de respectiva concepţie, cvasiaugustiniană, asupra Bisericii, antitrinitarii polonezi îşi răspândeau noutăţile şi închipuirile lor. În cele din urmă, în 1569, aceştia au întemeiat la Rakow o comunitate izolată, ce aştepta în pace întronarea împărăţiei lui Dumnezeu. Publicaţiile lor antibabiloniene se adăugau efortului transilvănean al unui Francisc David care prevăzuse a doua venire a lui Hristos pentru anul 1570. Protejat de suveranul său, acest discipol al lui Şervet stă mărturie despre succesul, în respectiva parte de Europă, al speranţei religioase celei mai radicale din veacul al XVI-lea. Italianul Fausto Socino a întruchipat-o în Polonia. Ea constase în tentativa de a regăsi credinţa apostolică de dinainte de Niceea. Adevăraţi contemporani ai Bibliei, mai mult decât lectori, sectanţii în cauză fuseseră misionari ai Ierusalimului Ceresc.

Eshatologia făcuse din ei toţi nişte revoluţionari. Deturnându-i, cu nerăbdare, de la vanitatea unei simple reforme protestante sau catolice. Entuziaşti ai profeţilor sau discipoli ai lui Gioacchino da Fiore, ei erau convinşi că trăiesc în cea de a treia şi ultima vârstă a lumii ori că asistă la edificarea acelei de A Cincea Monarhii ce va vedea, în sfârşit, conducerea lumii de către sfinţi. Milenarismul lor, în căutarea Paradisului, a dat naştere unor şefi ce-şi închipuiau, în mod sincer, că reprezintă instrumentele lui Hristos în Zilele de pe Urmă ale istoriei.

Utopia puritana

Amestecul confuz de speranţă mesianică şi de teamă apocaliptică aflat la originea Reformei radicale se dovedise incapabil de creaţii durabile. Totuşi, spiritul lui revoluţionar a reînviat cu putere, în secolul următor, în Anglia lui Cromwell; acesta din urmă a avut ca principal maestru în timpul şcolii, urmate împreună cu Thomas Beard, un învăţat convins de necesitatea providenţialismului şi, totodată, de identificarea Romei papilor cu Antihristul cel demn de ură. De altfel, în duminica de 28 aprilie 1583, numeroşi englezi se aşteptaseră la sfârşitul lumii; şi îi vedeau explicaţia firească în conjuncţia de excepţie realizată în acea zi între Saturn şi Jupiter. Peste treisprezece ani, un dulgher din Midlands, Bartholomew Steere, ce nădăjduia într-o mare răscoală în care ar fi căzut toate capetele de nobili, îşi anunţa prietenii să nu se mai preocupe de câştigarea pâinii zilnice, fiindcă foarte curând va apărea un Univers al fericirii. Se cunosc sursele propriu-zis teologice ale acestei explozii profetice care a conferit dinamism puritanismului britanic de la mijlocul veacului al XVII-lea. Agitaţia populară ce l-a pus atunci în mişcare a fost una a entuziaştilor şi a vizionarilor. Ea s-a exprimat prin gura predicatorilor oficiali, convinşi că răstoarnă împărăţia lui Antihrist din Insula Sfinţilor şi, în curând, din lumea întreagă.

Textul predicilor lor a fost luat, în mod simbolic, din blestemele lui Ieremia împotriva Babilonului. Constructori ai unui nou Sion, mulţimile londoneze şi îndrumătorii lor de conştiinţă acţionau în numele

mitologiei veterotestamentare a poporului ales şi totdeauna ameninţat.

Ei descopereau în *Psalmi* ori în profeţi sensul mistic al luptei lor politice. Sfânta Scriptură o spiritualiza, iar abolirea puterii episcopilor se prefăcea în cea dintâi etapă a edificării Ierusalimului Ceresc. Milton a adus forţa profetismului său în sprijinul unui curent apocaliptic reprezentat, de exemplu, la Universitatea din Cambridge, de către marele comentator al Sfântului Ioan, Joseph Mede. Impecabilul istoric ştia că Anglia va devansa celelalte naţiuni în mersul către Judecata de Apoi. Asemenea speculaţii cu privire la Antihrist, departe de a fi rezervate savanţilor, susţineau masele în mândria lor patriotică şi în ardoarea religioasă. Într-o vreme de criză, manifestele şi proclamaţiile revoluţionare le influenţau în primul rând prin comparaţia între poporul lui Israel şi Insula Sfinţilor. Poet al acţiunii pe drumul spre Sion, Milton era în acord cu astfel de sentimente, căutându-şi inspiraţia în istoria sacră şi în profeţi.

Îl vedem chiar descoperind în Biblie, ca o îndrumare către Noul Ierusalim, justificarea divorţului său. El împrumuta concepţia despre dragoste şi căsătorie din Sfânta Scriptură, în perspectiva unei realizări a viziunilor Sfântului Ioan. Miturile biblice îi dominau gândirea şi în acest domeniu, şi în acela al luptelor politice. Principalul predicator puritan din Parlament, Stephen Marshall, i-a susţinut moralul, în vremea războiului civil, prin arzătoare comentarii mistice asupra ideilor din *Apocalipsă.* Ele îi metamorfozau pe adversarii regelui în tot atâţia îngeri ai Domnului. De altfel, după aproape un secol, Camera Comunelor căpătase obişnuinţa unor asemenea pioase încurajări. Dar niciodată, pe cât se pare, asaltul final împotriva Antihristului nu se dovedise atât de apropiat.

Aceste sentimente puternice, care îl asimilau pe duşman cu Satana, iar partida cea bună cu constructorii Sionului, stau mărturie – în Anglia acelei vremi a căutării Noului Ierusalim – unei incredibile saturaţii biblice. Dar acesta hrană sfântă îi împingea pe credincioşi la acţiune revoluţionară. Ea transfigura în ochii lor luptele din prezent într-un marş către Utopie şi spre realizarea planului divin. Armata lui Cromwell va fi plină de asemenea idei. Predicatorii săi o comparau fără încetare cu sfinţii Zilelor de pe Urmă ale istoriei. Şi îi identificau pe adversarii ei cu Antihrist, atâta timp cât aceştia se temeau de pretenţia puritană de a realiza pe pământ împărăţia vizibilă a lui Hristos. Umanismul miltonian oferea acestei vederi mistice ajutorul unei culturi împrumutate din tradiţiile îndelungatei Renaşteri.

Aspiraţia spre regenerarea naţională şi revendicarea puterii pentru cei aleşi fuzionau deci, în Anglia, în ajunul loviturii de forţă a Independenţilor. Activismul Nivelatorilor conduşi de John Lilburne trebuie reaşezat în mentalitatea aceasta, fundamental profetică şi apocaliptică, şi care nu putea descoperi în istorie un alt sens decât cel biblic. Faimoasele dezbateri de la Putney ale conducătorilor armatei puritane (28 octombrie – 11 noiembrie 1647) sunt cele ale unor oameni convinşi în mod egal, din ambele părţi (agitatori contestatari şi şefi cu funcţii de răspundere), că vor ajunge în curând la un nou cer şi un nou pământ. Divergenţele lor ţineau numai de configuraţia exactă a Sionului atât de mult dorit. Vederile burgheze ale lui Cromwell au avut câştig de cauză asupra sentimentului popular al Nivelatorilor. Dar cel din urmă a continuat să se manifeste împotriva profitorilor de pe urma revoluţiei. Profitori ce considerau, la rândul lor, că acţionează în numele Providenţei epurând Parlamentul ori suprimând orice urmă de autoritate monarhică şi eclesiastică.

În ciuda proliferării Cuvântului divin, Noul Ierusalim, visat de Milton, nu a fost edificat niciodată. Conducătorii puritani, incapabili să reconstruiască statul fără intervenţia Bisericii, au izbutit doar să practice, provizoriu, un soi de goană spre înainte. Eşecul lor, pământesc şi, totodată, spiritual. Însemna sfârşitul unui mit unitar în care crezuseră Lilburne sau Cromwell, mulţimile londoneze sau şefii militari. Totuşi, anii 1560 au văzut manifestându-se în Anglia o ultimă mişcare milenaristă, aceea a oamenilor celei de A Cincea Monarhii. Făcând apel la violenţă şi beneficiind de un program precis, ea a răspândit teroarea în Commonwealth. Apariţia sa a ilustrat, poate pentru ultima oară, forţa politică a tendinţelor eshatologice în istoria creştină.

Ideea unei A Cincea Monarhii era pe atunci curentă, şi revoluţia puritană a întărit preocuparea faţă de ea. Pe deasupra, libertatea presei a răspândit, pe Insula Sfinţilor, miturile apocaliptice. Studii recente, bazate pe o statistică a publicaţiilor, fac din profetismul milenarist principala armă ideologică a predicatorilor presbiterieni ai anilor 1640. Aceste rezultate ne îngăduie să înţelegem apariţia unei mişcări a cărei frenezie biblică corespundea spiritului vremii. Frenezia se manifesta tocmai când în Parisul Frondei, ciudatul gascon Francois Davenne, care avea să fie de trei ori trimis la închisoare între 1645 şi 1700. celebra în acelaşi timp regicidul britanic şi o apropiată reformă universală, prin propria lui ajungere pe tronul Franţei. Londra care îl decapita pe Carol I, la începutul anului 1649, se voia un Nou Ierusalim şi, în acelaşi timp, apărea în faţa unei Europe înspăimântate ca un nou Munster. Execuţia a fost salutată, de către militanţii revoluţionari cei mai hotărâţi, ca un punct de pornire către împărăţia făgăduită de Sfântul Ioan. Ea a dat naştere, în rândurile armatei, primilor partizani organizaţi ai celei de A Cincea Monarhii. Visul lor de subversiune mondială prefăcea conflictele

moderne în tot atâtea războaie sfinte, iar, pe de altă parte, milenarismul lor puternic dorea să reconstruiască societatea, punând-o în slujba propriilor lor concepţii.

În aceştia sens, au început să exercite presiuni asupra lui Cromwell, începând din 1651. Dizolvarea, peste doi ani, a Parlamentului ce fusese ales pe trei ani a reprezentat pentru respectiva partidă un succes, iar noua adunare, reunită în iulie, a părut că se pregăteşte foarte serios pentru căderea Babilonului şi edificarea împărăţiei. Ea cuprindea doar o duzină de oameni ai celei de A Cincea Monarhii, faţă de totalul de o sută cincizeci de membri, dar a exercitat o influenţă puternică. Opoziţia faţă de Cromwell le-a determinat, către sfârşitul anului, căderea. Reprezentaseră, pe insulă, o mişcare orăşenească şi meridională, ai cărei şefi învăţaseră milenarismul la şcoala preoţilor independenţi. Forţa lor politică se baza pe prezenţa ofiţerilor. Capabili să mobilizeze o mică elită de militanţi, lor li s-au raliat şi numeroşi meşteşugari ruinaţi de criză. Profetismul tuturor a succedat în chip firesc celui din anii 1640 şi a exprimat, în bună măsură, o vie teamă faţă de infern.

Sfinţii aceştia, ridicaţi acum împotriva guvernului republican, au constituit obiectul urmăririlor din partea lui, în capitală sau în restul ţării. L-au numit Antihrist pe Cromwell şi au încercat să-l răstoarne de la putere. În pofida eşecului revoltelor lor, au continuat să influenţeze soarta regimului, îndeosebi după moartea Protectorului. Discordiile dintre ei au dus la o Restauraţie monarhică facilitată din plin de agitaţia lor apocaliptică. Biblia îi făcuse să ridice în slăvi, până la venirea lui Hristos, guvernarea numai de către cei aleşi. Tot aici descoperiseră necesitatea tiraniei lor spirituale şi pe aceea a distrugerii aristocraţiei. Unii dintre ei, fără a se proclama comunişti, nu ezitau să-i celebreze pe anabaptiştii din Munster. Campioni ai justiţiei sociale şi duşmani ai monopolurilor, identificau totuşi preafericitul viitor cu o Epocă de Aur a comerţului. Anglia lor cruciată avea să-i aducă, fără îndoială, lumii un astfel de viitor.

Adversari ai juriştilor şi ai magistraţilor, intenţionau să le substituie o strictă aplicare a poruncilor morale ale Sfintei Scripturi, mai cu seamă în materie de nelegiuiri sexuale. Noul lor Ierusalim, după imaginea aceluia de la Munster, avea să pedepsească cu moartea adulterul. Ca şi Thomas Muntzer sau Constructorii contemporani din Massachusetts, oamenii celei de A Cincea Monarhii voiau să reînvie, în Anglia modernă, respectul integral faţă de legile lui Moise. Preocupaţi de o revoluţie mondială iminentă, marcată de întoarcerea lui Hristos, sfinţii în cauză practicau un relativ ecumenism eclesiologic, care în fapt nu-i excludea decât pe agenţii lui Antihrist. Influenţaţi de misticismul bdhmian, îşi amestecau providenţialismul biblic cu puternice convingeri ocultiste. Se interesau de problema evreiască, în măsura în care convertirea lui Israel ar fi îngăduit edificarea noului Sion.

Extravaganţele lor eshatologice nu au supravieţuit spiritului Restauraţiei. Persecutaţi de Carol al II-lea, militanţii Zilelor de pe Urmă au dispărut încetul cu încetul, o dată cu credinţa lor în sfârşitul lumii. Din ameninţare revoluţionară, milenarismul lor a devenit doar o tendinţă excentrică printre altele. Însă iraţionalismul apocaliptic refăcuse, pentru moment, legătura cu tradiţiile entuziaste moştenite de la Munster. Ele nu fuseseră nicicând uitate într-o Europă reformată, obsedată de Judecata de Apoi. Fortăreaţa puritană a Noii Anglii le-a păstrat în America de Nord şi mai mult timp. Într-adevăr, acesteia i-a trebuit destulă vreme până să se debaraseze de asemenea aşteptare. Unul dintre cele mai mari succese de librărie va fi, începând din 1662, poemul macabru în care Michael Wigglesworth descria Ziua Venirii Domnului. Cei doi mari teologi ai ei, Increase Mather (1639-1723) şi fiul său Cotton (1663-1728). situau întotdeauna asemenea eveniment în centrul doctrinei protestante. De altfel, cei doi erau descendenţii unui pastor convins de înrudirea istorică şi religioasă a naţiunii lor cu poporul ales din Iudeea.

Aflându-se în legătură cu întreaga mişcare intelectuală din Europa, s-au preocupat de convertirea evreilor şi a indienilor sau de condiţiile fizice ale distrugerii globului pământesc de către Creatorul Iui. Astfel, Massachusetts a intrat în Epoca Luminilor cu privirile îndreptate spre îndeplinirea propriilor profeţii. Ideologii săi vedeau în istoria ţinutului edificarea apocaliptică a unui Nou Ierusalim. Începând din 1640, coloniştii din Milford, Connecticut, îşi justificau aproprierea pământurilor indiene prin calitatea lor de sfinţi, aleşi ai Domnului. Peste şaizeci de ani, Samuel Sewall, un magistrat bostonez cu spirit foarte practic, dacă nu chiar burghez, va consacra şi el nenumărate lucrări descifrării revelaţiilor biblice. Ele întreţineau în juru-i speranţa într-un apropiat sfârşit al lumii, a cărui imagine obseda conştiinţele în mult mai mare măsură decât imaginea morţii individuale. Uimitor de fidel surselor sale biblice, creştinismul puritan de dincolo de Atlantic rămâne, astfel, asociat unor perspective eshatologice. Milenarismul lui Cotton Mather, îndeosebi, îşi baza meditaţia asupra Sfântului Ioan pe orice curent ştiinţific din epocă. Scrutând cu atenţie, în viaţa de zi cu zi a europenilor, semnele sfârşitului istoriei, acest admirator al lui Newton şi prietenii săi stau mărturie, în zorii secolului al XVIII-lea, gustului statornic manifestat de o anume elită excentrică pentru viziunile tradiţionale ale periodizării

sacre. Le făcea plăcere, mai ales, să contemple. În a lor patrie pământească, un element deja realizat al Cetăţii Cereşti. În orice caz, niciodată neîmplinirea speranţelor nu le-a pus sub semnul îndoielii încrederea lor în viitor. Dincolo de episodul îndoielnic al vrăjitoarelor din Salem, destinele tinerei Americi au rămas inseparabile de vocaţia mesianică ce conferea realizărilor ei înţelesul unei Epoci de Aur. Până şi activitatea sa capitalistă a fost în cele din urmă considerată ca o înaintare către împărăţia lui Dumnezeu. Cel mai puritan dintre Părinţii Fondatori, John Adams, viitor preşedinte al Statelor Unite, avea să compare ajungerea lor pe cale revoluţionară la Independenţă cu gloriosul drum al lui Moise spre Pământul Făgăduinţei; admirator ai rolului civilizator al vechiului popor evreu, el le va recomanda studenţilor din Israelul modern învăţarea ebraicii alături de limbile clasice. Pentru un Timothy Dwight, nepot al unui predicator exaltat şi capelan al trupelor lui Washington, combatanţii în serviciul noii Republici erau în primul rând adversarii Satanei.

B. ROMA, CAPITALĂ A LUMII

De la Renaştere la Contrareformă

Declamaţiilor protestante privitoare la căderea Babilonului, oraşul papilor a ştiut să le opună edificarea, în Europa, a unui nou Sion. Într-adevăr, Epoca Modernă, spre deosebire de Evul Mediu, vede Creştinătatea din Occident dotându-se cu o veritabilă capitală monumentală. Ea trecea de la visul oriental al Cruciadelor la definirea, în plină catolicitate ameninţată, a unui centru religios al universului ortodox, pe măsura dimensiunilor şi a aspiraţiilor lui. Arta italiană din veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea avusese în bună măsură funcţia de a exterioriza acest ideal de maiestate; mai mult decât redescoperirea Antichităţii păgâne, el a reprezentat crearea unei Cetăţi Sfinte.

Voinţa de a pune de acord realitatea cu mitul s-a manifestat într-o Cetate Eternă care, pe la anul 1500, era doar o întindere plină de ruine, un câmp nesănătos, bântuit de răufăcători şi sordid. Ea i-a datorat lui Iuliu al II-lea un prim efort de urbanism şi de restaurare, asociat în curând cu vaste operaţii de înfrumuseţare. Acestea, mai întâi, s-au materializat în realizările arhitecturale ale lui Bramante. Marile lui proiecte de amenajare a Vaticanului au transformat pentru prima dată situl roman, după mai multe secole. El exprima şi mai bine ambiţia şi vitalitatea optimistă a papalităţii moderne, când a pus, în 1506, piatra de temelie a noii Basilici Sfântul Petru, ale cărei lucrări aveau să dureze mai bine de un secol, Iuliu al II-lea intenţiona să aşeze, sub cupola ei, propriul său mormânt, încredinţat pentru decorare lui Michelangelo. Planul iniţial al lui Bramante adopta o optică centrală, pentru a simboliza unitatea divină a Cosmosului, garantată, în ombilicul său, prin ordinea creştină. În acelaşi moment, tânărul Rafael era chemat la Roma, iar lucrările lui la Vatican au început, ecou al lui Ficino, prin ralierea ideilor platoniciene adevărului Revelaţiei religioase. Aşadar, arta pontificatului se dorea pusă în serviciul unui umanism creştin ce vestea Epoca de Aur în numele unei reconcilieri a culturilor antică şi modernă. Aici, cultul lui Homer se afla în comuniune cu acela al Fecioarei.

În acelaşi loc sacru, Michelangelo va exprima puncte de vedere analoage. Fostul auditor al lui Savonarola a alcătuit, pentru stăpânul său roman, formele patetice şi uriaşe de pe bolta Capelei Sixtine. Aici, figurile inspirate şi demonice ale profeţilor şi ale Sibilelor se înalţă deasupra unei evocări veterotestamentare a nenorocirilor omenirii păcătoase. Ilustrarea vizionară a *Facerii* încununează acest simbol al credinţei noi, puternic reafirmată într-un triumfalism monumental. Cetatea Eternă adăpostea pe drept cuvânt o asemenea aspiraţie a artei şi a sufletului către ceresc şi divin; mormântul proiectat de Iuliu al II-lea trebuia să-i identifice apoteoza personală cu exaltarea Bisericii. Astfel de violenţă intensă şi simfonică slujea, în Roma papilor, la o interpretare cosmică a existenţei omeneşti. Speranţa creştină se manifesta aici printr-o arhitectură maiestuoasă. O ascensiune dinamică îl slăveşte pe Dumnezeul miracolelor. Instituţia care comanda şi recepţiona respectiva operă nu putea fi una în declin.

Iisus al lui Michelangelo suferă fiindcă e adorat într-un oraş lacom şi pervertit, însă artistul l-a lucrat doar pentru a glorifica o Creştinătate în marş. În concepţia sa despre religie, sufletul se eliberează treptat înăuntrul unui Univers ierarhic, dominat de perspective celeste. În acelaşi moment (sub Leon al X-lea), Rafael îşi desena vestitele cartoane pentru tapiseriile înfăţişând *Faptele Apostolilor.* Aici, el celebrează, printre minunile săvârşite de însoţitorii lui Iisus, pe acelea datorate întemeietorului papalităţii. Exaltând acţiunea Sfântului Pavel. el furniza un nou plan pentru Basilica Sfântul Petru; aici, în mod evident, asimila planul central al construcţiilor şi cupola acestora Cosmosului, subordonat unei bolţi cereşti unde planetele sunt guvernate de îngeri.

Arhitectura romană în cauză ilustra deci, cu prioritate, Biblia şi învăţăturile ei. Imitarea Antichităţii se mulţumea să ofere un nou limbaj Ierusalimului modern. Am văzut bine asta când Michelangelo a pictat, pentru

Paul al III-lea, papă al Contrareformei, *Judecata de Apoi,* din Capela Sixtină. În această a doua compoziţie uriaşă, un spaţiu vizionar şi învârtejit, evocare a lumii infernului, este dominat de un Hristos plin de furie. Putem recunoaşte teama de o catastrofă universală care ameninţă să-i aşeze pe acelaşi plan pe cei aleşi şi pe cei blestemaţi. Artistul, amintindu-şi, ca şi Signorelli la Orvieto, de viziunea lui Iezechiel, reprezintă învierea sub forma unui penibil naufragiu. Dar vesteşte, în Roma din 1540, întoarcerea unui Dumnezeu al Dreptăţii, care îl terorizează până şi pe Sfântul Petru. Interpretarea dată Zilei Venirii Domnului rămâne prizonieră obsesiilor apocaliptice ale infernului şi ale damnaţiunii.

Slujitorul papei a ştiut să amestece cu obsesia eshatologică sensul cosmic al unei drame universale. Hristosul lui solar pluteşte pe deasupra lumii, tot astfel cum rezumă în Sine destinul omenirii. Moştenitor al miturilor astrale antice şi medievale, Michelangelo exprimă aici noul optimism al Reformei catolice, mai auster şi sever decât acela al Renaşterii. Îl va reafirma în frescele Capelei Pauline, consacrate celor doi apostoli martiri care fondaseră Biserica romană. Aici nădejdea în Dumnezeu transfigurează în chip monumental suferinţele omeneşti. Convertirea creştină a lui Michelangelo s-a făcut după imaginea aceleia a stăpânilor Vaticanului, ameninţaţi de contestarea protestantă. Ea i-a extins, în avantajul credinţei proprii, universalismul gândirii dominate de religia pe de-a întregul spiritualistă a prietenei artistului, Vittoria Colonna. Nobila italiancă îi inspira pe atunci pe demnitarii unui catolicism renovat şi reformat. Ea a făcut din Roma un centru ortodox al doctrinei luterane cu privire la iertare şi mântuire. Iconografia lui Michelangelo din jurul anilor 1540 ilustrează această dogmatică de criză.

Biserica romană va şti totuşi să nu-şi considere niciodată campionul drept un eretic. Începând din 1546, i-a încredinţat reprezentantului Florenţei republicane şi mistice a lui Savonarola şi Ficino importante responsabilităţi în domeniul arhitecturii. Primele se refereau la Basilica Sfântul Petru, aflată tot în construcţie. Michelangelo a ţinut să simbolizeze, prin cupola ei rotundă, bolta cerească de deasupra lumii pământeşti. În acelaşi moment, făcea din Piaţa Capitoliului o imagine a globului pământesc. Într-adevăr, tradiţia umanistă cerea ca Universul să fie condus din acest loc al Cetăţii Eterne. Palatul, porţile şi grădinile au completat, alături de biserici, această viziune, simbol puternic al macrocosmosului. Prin ea, noua Romă dispunea de un veşmânt demn de o Cetate Sfântă. Îi va fi de ajuns acum să-l desăvârşească, ajutată de afluxul artiştilor italieni veniţi în oraşul pontifilor. În afară de ciclurile lor pictate şi vilele lor teatrale, construcţiile lui Vignola vor exprima aici. În anii 1560, concepţiile arhitecturii tridentine. A sa biserică a Il Gesu o face de o manieră simbolică, în folosul armatei ţărăneşti moderne a iezuiţilor.

Tentativă continuă şi imagine a unui elan reformator, urbanismul roman din secolul al XVI-lea culminează, sub Sixtus Quintul, mort în 1590, cu lucrările lui Fontana. El a regularizat o Cetate străbătută de drumuri rectilinii, ducând spre pieţe dominate de obeliscuri. Apeducte şi fântâni arteziene completau ansamblul monumental pus în slujba ideii de Ierusalim catolic. Într-adevăr, ambele componente ideologice îi întăreau pe credincioşi în toiul luptei lor. Pe la 1600, aceştia se minunau de puritatea religioasă a Italiei pe care o asemuiau cu un Sion spiritual asediat zadarnic de erezie. Cea din urmă nu învinsese decât pe la marginile Creştinătăţii, în vreme ce peninsula, adăpost al Bisericii şi adevărat Paradis terestru, ştiuse să scape de diavol, aidoma unei arce sacre. Capitala ei primea, într-un an jubiliar, mii de pelerini care-i înşepteau populaţia.

Autorii romani salutau în oraşul lor, în mijlocul războiului ideologic ce devasta Europa, un miracol permanent care, după Noe, salva lumea încă o dată. Dumnezeu îi conferise acestui pseudo-Babilon, detestat de cei nelegiuiţi, un statut cosmic şi solar de stăpân al Universului. Dar de aici înainte, pietatea şi austeritatea conducătorilor lui îl sanctificau. Pontifii moderni nu mai aveau nimic de-a face cu predecesorii lor. Ei îşi transformaseră Cetatea într-un loc al procesiunilor devotate, unde erau văzuţi cardinali îmbrăcaţi sărăcăcios, dând de pomană mulţimii de pelerini şi de bolnavi. O adevărată creştinare transfigura astfel Cetatea Eternă. Conform imaginii ei, noul catolicism avea să se acopere de mănăstiri şi spitale. El adora. În Roma, o mamă castă şi curată, triumfătoare şi sfântă, ce făcea să urmeze, în acelaşi loc şi sub ochii lumii întregi, sărbătoririi diavolului celebrarea lui Dumnezeu. Această puternică mitologie punea construirea Basilicii Sfântul Petru în slujba unei religii romane şi totodată universale, militante şi spirituale. În simbolurile, ca şi în acţiunea ei. Contrareforma era mărturia unei continuităţi evanghelice dominate de perspectivele Creştinătăţii pământeşti şi ale Ierusalimului Ceresc.

Oraşul lui Bernini

Roma din secolul al XVII-lea, optimistă şi exaltată, slăveşte în sfinţii şi martirii ei semnul propriului său triumf. Ea îi propune lumii moderne, într-un stil spectaculos, o imagerie dogmatică minunat adaptată mentalităţii religioase a vremii. Gustul pentru iluzie, lux şi grandoare adună, în palate şi biserici, efecte

sentimentale şi eroice. Şcolit de ea, întreg catolicismul se extaziază cu voluptate în faţa supranaturalului morţii şi al transfigurării. Geniul italienesc, creator al teatrului de operă. Îşi tratează Cetatea Sfântă, pieţele, naosurile şi saloanele ca pe o scenă sau o faţadă de teatru. Vitalitatea culturii baroce s-a exprimat, începând din 1630, în arhitectura capitalei papilor. Aici, ambiţia lui monumentală a dilatat formele dintr-o veşnică nevoie de generozitate şi de mişcare. Mai bine decât oricare altul, Bernini va şti să-şi integreze în această simfonie estetică, triumfal imaginarului, desfăşurările picturii, sculpturii şi artei decorative.

Departe de a fi gratuit, respectivul efort susţinut traducea voinţa de a împlini realizarea triumfală a unui Oraş Sfânt. Opera urbanistică a lui Sixtus Quintul a găsit numeroşi continuatori dornici sa ordoneze definitiv spaţiul. După ridicarea, în sfârşit, a cupolei. În 1593, Basilica Sfântul Petru a fost dotată, la începutul veacului al XVII-lea, de către Maderno, cu o faţadă nouă şi formidabilă, în acelaşi timp cu prelungirea naosului. Colosalul ansamblu va fi completat, după 1650, cu piaţa şi colonada ce simbolizează materna dominaţie a Bisericii. Totodată, un cortegiu de o sută şaizeci şi două de statui urca, printr-un dublu portic cu patru rânduri de colonade, către basilica. Bernini, care cu vastul său program realizase capodopera visată de Renaştere, a aşezat în vecinătatea palatului mai multe fântâni arteziene sculptate. Ele însufleţeau, asemeni unui decor de teatru, realizarea monumentală, tot astfel cum, adeseori, bisericile romane urmăresc în primul rând scopul de a defini un spaţiu.

Totuşi, maeştrii arhitecturii baroce au ştiut să confere lucrărilor lor solemnitate şi patetism. Cel mai inspirat dintre ei, Bernini, marcase, în plus, Basilica Sfântul Petru cu geniul lui de sculptor decorator. Plafoanele pictate ale palatelor şi cupolelor desăvârşeau, prin imaginea lor ameţitoare, entuziasmul apoteozei cereşti. Fastul prelaţilor romani asimila arta religioasă unei sărbători învârtejite a sacralităţii, sacralitate care nu înceta să tot acumuleze sfinţii ierarhiilor ei paradisiace şi simbolurile de izbândă a credinţei. Teologia iezuită le proclama, într-un adevărat delir estetic. Pioasa exagerare a acestei pompoase fuziuni a artelor este admirabilă. Într-o epocă de declin economic şi politic, oraşul papilor îşi expune dovezile puterii şi ale maiestăţii. Ea le pune în slujba gloriei universale a pontifilor lui. Un secol fidel tradiţiei alegorice a sacrului exprima aici, pentru ultima oară, aspiraţia religioasă către grandios. Pietatea lui sentimentală adora, cu conştiinţa împăcată, miraculosul.

Această artă romană poate fi legată de preocupările în acelaşi timp spirituale, materiale şi estetice ale papilor. Plină de şantiere, Cetatea lor Sfântă a devenit cea mai frumoasă din Europa, fiindcă aspira la dominarea religioasă a lumii. În ciuda diferenţelor de perspectivă, efortul continuu al secolelor moderne va avea drept scop celebrarea triumfului unei Renaşteri catolice, în propria ei capitală. Respectiva atmosferă de avânt şi de credinţă este inseparabilă de realizările lui Bernini, tălmăcire prin sculptură a unei doctrinare dorinţe de măreţie. Ea se exprima într-o Romă trăind în pace, în mijlocul unui continent sfâşiat. Oază de încredere şi de certitudine, oraşul îşi întăreşte şi-şi luminează, în secolul al XVII-lea, umilii pelerini sau nobilii vizitatori, ca şi pe artişti şi suverani. El le oferă, în popasurile din bisericile sale lungi, cu ce să satisfacă evlavia mulţimilor aflate în marş. Faţadele acestor biserici, ca şi cele ale palatelor, conferă noilor străzi veselie şi fantezie. Estetica barocă se integra astfel vieţii populare.

Urbaniştii romani, creatori ai unui spaţiu amenajat, au vrut să-l pună în slujba dialogului între Cetatea lor Sfântă şi lumea a cărei inimă erau ei înşişi, în acest sens, au organizat pieţele pe care le inventau ori pe care le moşteneau. Virtuozitatea lor ilustra aspiraţiile triumfale ale succesorilor Sfântului Petru. Pieţele erau la fel de strălucitoare în secolul al XVII-lea, cum fuseseră şi în cel de al XVI-lea, şi mereu asociate unui umanism pătruns de devoţiune. După ce s-a transformat, în jurul vârstei de patruzeci de ani, într-un cucernic tată de familie, Bernini se ducea mereu la Il Gesu, să participe la vecernie; fără îndoială că prin fântâna din Piaţa Navona a slăvit dominarea religioasă a pământului de către papalitatea restaurată. Practicant asiduu al comuniunii frecvente şi discipol al iezuiţilor, împărtăşea şi misticismul exprimat, în acelaşi moment, în Oraşul Sfânt, prin oratoriile lui Carissimi. Cea mai frumoasă biserică a sa, Sfântul Andrei de pe Quirinal, dovedeşte o intensă experienţă spirituală în slujba novicilor din Compania lui Loyola.

Aşa se face că, în chip logic, a fost grandiosul regizor care a pus în scenă, în Piaţa Sfântul Petru, spectacolul solemn al binecuvântării pontificale, culme a vieţii religioase a Urbei şi a lumii. Monumentele în cauză fuseseră ridicate cu un scop ce depăşea cadrul strâmt al Romei şi al Italiei. Ele vorbeau, de fapt, Universului şi mai cu seamă acelei lumi a pelerinilor, pictaţi cu emoţie de către Caravaggio şi care veneau de pretutindeni pentru a vizita locurile sfinte ale ortodoxiei catolice. Geniul lui Bernini, la porunca stăpânilor artistului, le înconjurase cu frumuseţi întregul drum. El a scos din povestea lui Daniel mitul eliberator al profetului Habacuc, sfătuit de cer şi mergând să-l întărească pe omul lui Dumnezeu în groapa cu lei: imagine a vechiului Babilon într-o capelă a noului Ierusalim. Un pontif dublat de un estet i-a comandat, cu puţin înainte

de 1670, cei zece îngeri ce împodobesc podul întins între oraş şi Vatican; procesiunea lor simbolică, legată de către artist de martiriul lui Hristos, încheia călăuzirea şi luminarea mulţimilor în cursul pelerinajului roman.

Arhitectura barocă, la fel cu cea a Renaşterii, rămânea dominată de referirea mitică la Sfântul Mormânt. Fascinat de centrul acesta al credinţei, Occidentul îi reconstruise structurile pe malurile Tibrului. Prin Bernini, inspiraţia antică se încheia cu sărbătorirea triumfului Crucii pe locul triumfurilor păgâne. Papalitatea modernă a reprezentat însăşi istoria metamorfozei în cauză; efortul ei de afirmare şi de adorare transforma un sit într-un simbol acordat la aspiraţiile unei întregi epoci. Construcţiile sale, în orice caz, dezvăluiseră în faţa maselor divinul. De altfel, predicatorii populari îi îmbărbătau pe credincioşi prin splendorile teologice şi monumentale ale Cetăţii Sfinte. Ei puneau în legătură cu nişte oracole cereşti venirea la Roma a Sfântului Petru. Şi susţineau că oraşul papilor era, în planurile divinităţii, continuatorul Paradisului şi al Ierusalimului. Centru al Universului, acest loc binecuvântat şi privilegiat le fusese vestit, prin profeţii ale Sfântului Duh, atât evreilor, cât şi păgânilor şi apostolilor.

Aşa încât el îndeplinea toate făgăduinţele istoriei sacre. Transferarea capitalei religioase din Iudeea în Italia se justifica printr-o veche tradiţie umanistă, care prezenta pământul italic aflându-se, de la Noe la Numa, în aşteptarea lui Mesia. Veche aliată a Ierusalimului, Roma, fusese în mod providenţial destinată să-i succeadă. Împăraţii ei îl socotiseră pe Iisus printre cetăţeni, iar Peninsula Italică, de forma unei cruci, trebuia să se întoarcă de la cultul lui Lucifer la acela al lui Hristos. Prin asta, instalarea Bisericii romane se lega de o fundamentală voinţă a Domnului. Viaţa Sfântului Petru o simbolizase, fiindcă luase sfârşit în acel ombilic al Universului. Amvonul apostolic sculptat de Bernini nu va face altceva decât să ilustreze puternicul mit al apologeticii catolice. Care, într-adevăr, nu va osteni niciodată să slăvească meritele noului Sion. Tribunal şi tron, în acelaşi timp pământesc şi spiritual, el fusese recunoscut de către milioane de creştini drept o arcă sfântă.

Unii comentatori evlavioşi vor merge până la a întocmi horoscopul divinei instituţii. El făgăduia, contrar ereziei, eternitatea celui de-al doilea Ierusalim. Superioritatea lui asupra Romei triumfătoare a anticilor provenea din superioritatea religiosului asupra profanului. Se poate descoperi o naivă admiraţie faţă de colosal în respectiva concepţie despre victoria creştinismului asupra păgânismului. Dar, bazându-se pe universalitatea modernă a credinţei, ea celebra mai cu seamă trecerea Imperiului la religie în acel centru al lumii. Însă cea de-a doua reţinuse de la cel dintâi şi realizase mai bine decât el idealul lui de splendoare şi stabilitate. Împărăţie sacră, Biserica reunea în sânul ei virtuţile vechiului Ierusalim şi ale vechii Rome. Totdeauna victorioasă asupra duşmanilor, putuse contempla. În persoana lui Luther. umilirea ultimului dintre aceşti duşmani. Înveliş carnal al adevărului, monumentele capitalei simbolizau un triumf universal ce se repeta acum din Japonia până în Brazilia.

C. SFÂRŞITUL SPERANŢELOR MILENARISTE

Falimentul calvinismului internaţional

Dispariţia treptată a mitului lui Antihrist reprezintă una dintre marile transformări psihologice ale Angliei la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Devalorizată şi suspectă, ideea aceasta radicală a devenit aici nedemnă de gentilomi. Rezervată claselor populare şi sectanţilor, ea a continuat numai din rutină să-i fie aplicată Romei papilor. Fluxul profetic nu o mai susţinea. Savante dizertaţii anglicane au dovedit zădărnicia oricărei aplicări istorice înguste a blestemului aruncat de către Sfântul Ioan. Limitată la o convingere teologică, vestirea apropiatului sfârşit al lumii şi-a pierdut puterea de atracţie politică. Când au publicat, în 1698, la şase ani după moartea autorului, *Memoriile* regicidului Ludlow, succesorii whigs au avut grijă să elimine din text dovezile unui providenţialism apocaliptic, pe atât de inutil acum, pe cât de şocant. Nu e mai puţin adevărat că Occidentul creştin încetase să mai fie împărţit în două tabere religioase omogene şi ostile. Milenarismul despre care s-a vorbit cel mai mult la Londra, după Restauraţie, a fost acela al evreilor din Răsărit.

El a stârnit cu deosebire spiritele în acel an 1666 ce părea să fi fost prezis de *Apocalipsă* şi când se îngrămădeau, în capitala engleză, între diverse cataclisme, efectele incendiului, ale ciumei şi ale războiului. Disidenţi ruşi ori profesori şi profeţi germani din numeroase grupuri de pe continent se aşteptau atunci la nişte miracole. Dar mai ales mesianismul din Israel le-a dat naştere. Călătorul englez Evelyn îi simţise puterea, la Leyda, în 1641; după mulţi alţii, un evreu din Asia Mică şi-a chemat fraţii, peste douăzeci de ani, să se pregătească pentru întoarcerea Ierusalimului. Veniţi în acest scop din toată Europa, ei s-au adunat la Constantinopol. La începutul anului fatal i se vorbea despre asta lui Pepys. Ceva mai devreme, ponderatul secretar al Societăţii Regale, Henry Oldenburg, îl avertizase pe Spinoza de respectivul demers profetic, în care

vedea germenele unei crize mondiale. Aşadar, tentativa lui Sabbatai Sevi i-a entuziasmat pe numeroşii milenarişti prezenţi în anturajul artizanilor revoluţiei ştiinţifice. Dar a eşuat lamentabil, după ce stârnise un adevărat delir mistic în sânul iudaismului internaţional, în frunte cu rabinii.

Calvinismul, moştenitor al aceloraşi surescitări, a cunoscut şi mai repede o cădere asemănătoare, pregătită în Franţa, la Academia din Saumur, în jurul unui pastor raţionalist cum era Moise Amyraut. Încă din epoca Frondei şi a Revoluţiei engleze, acest teolog dornic de logică şi de ordine zdrobeşte himerele milenarismului contemporan, cărora le descoperă sursele în precizia stilului şi a gândirii profeţilor. De altfel, el nu aprecia nici înclinarea protestanţilor britanici către astrologie. Aşa încât *Dicţionarul* lui Bayle a putut consemna, în jurul anilor 1700, falimentul speranţelor revoluţionare ale acestor confesiuni. Viitoare Biblie a Iluminismului, el a formulat din capul locului o critică acerbă la adresa profetismului reformat, care vreme îndelungată reprezentase o mare forţă istorică, în 1682, *Scrisoarea despre comete* a exilatului de la Rotterdam aducea acuze, printre diversele forme ale concepţiei mitice despre lume, prezicerilor, mai mult sau mai puţin bazate pe *Apocalipsă,* care îi făgăduiau Franţei o monarhie universală. Autori protestanţi sau catolici reluaseră, rând pe rând, predicţiile în cauză. Bayle le respingea în numele eşecului obişnuit al acestui gen de profeţii. El opunea himerelor lor asprele realităţi ale universului politic.

Ale sale *Ştiri din Republica Literelor* vor relua, peste câţiva ani, lecţia în cauză. Ele identificau cu un naufragiu al spiritului exegeza nebunească a viziunilor Sfântului Ioan şi reamintea suspiciunile trezite de ele în Antichitatea creştină. Când Jurieu, în 1686, părea că le asociază strâns perspectivele unei apropiate răzbunări a reformaţilor francezi, ziarul lui Bayle a primit cu rezerve pronosticul; de fapt, el va rămâne convins de caracterul îndoielnic al prea multor profeţi, antici sau moderni. Activismul calvin părea să ducă, în timpul revoluţiei engleze din 1688, la un nou război religios. Bayle, care îi condamna orientarea antifranceză, şi-a presărat corespondenţa către prietenii genevezi cu reflecţii ironice, fiindcă profetismul protestant nu ezita să se alieze cu bine cunoscuta Casă de Austria, cea catolică şi persecutoare. Mai cu seamă împotriva acestui fanatism a publicat el, în 1690, sub acoperirea anonimatului, *Aviz către Refugiaţi.* Găsim aici o satiră crudă la adresa tradiţionalei asocieri dintre papalitate şi Antihrist şi a urmărilor ei politice. În privinţa aceasta, Bayle pare să-i dea dreptate lui Bossuet împotriva lui Jurieu; nu este mai puţin adevărat că un alt ziarist din Refugiu, Basnage de Beauval, îi explicase de curând episcopului de Meaux că tot conflictul european ce izbucnise nu avea nimic religios.

Publicat cu ocazia păcii de la Ryswick, care îi condamna la exil pe hughenoţii francezi, *Dictionnaire historique et critique* înmormântează speranţele acestora şi-şi bate joc cu amărăciune de izvoarele lor istorice contrafăcute. El le amintea cititorilor, sprijinindu-se pe exemple din Antichitate, de incertitudinea insurmontabilă a faptelor omeneşti şi-i compara pe exegeţii imprudenţi, ce uitaseră asta, cu profeţii cei mai amăgitori ai unui păgânism abuziv preocupat de viitor. Milenarismul creştin se născuse într-o astfel de atmosferă. Bayle deplângea erezia produsă de un text atât de discutabil precum *Apocalipsă.* El menţiona că şi Islamul medieval şi modern furnizase modele profetice la fel de regretabile şi că Occidentul rămăsese mult timp prizonier al aceleiaşi obsesii. Cei mai evlavioşi suverani ai săi puneau să le fie brodate veşmintele cu vedeniile Sfântului Ioan; cât despre religioşii cei mai elocvenţi, ei îi împingeau plini de veselie pe creştini în masacrele Cruciadelor, în numele lui Moise. ori le făgăduiau marea cu sarea în virtutea unei lecturi foarte speciale a *Apocalipsei.*

Cu multă acuitate, *Dicţionarul* asociază acestei critici tradiţionale a superstiţiei romane înfăţişarea zăpăcelii mistice a Renaşterii. El prezintă legătura, în oraşul Napoli de la sfârşitul secolului al XV-lea, dintre falsul cult al sfinţilor şi un profetism pervertit. Denunţarea fraudelor evlavioase ale legendei poleite era acum completată de luciditatea reformaţilor, prin înfăţişarea ansamblului mentalităţii magice care le dăduse naştere. Or, revoluţia religioasă din veacul al XVI-lea respectase în întregime atmosfera intelectuală în cauză. Bayle ţine cu deosebire să-şi desolidarizeze credinţa de aceea a unui Savonarola. socotit de mulţi drept un precursor legitim al protestantismului. Pentru autorul *Dicţionarului,* călugărul acela nu fusese decât un profet al minciunii. Înverşunându-se să dovedească asta, Bayle îi critică violent activismul revoluţionar şi-i asimilează sursele teologice cu exploatarea credulităţii populare. Rău creştin şi jalnic om politic, dominicanul florentin apare aici ca un impostor şi un fanatic.

El manifestase deplorabila propensiune a comentatorilor *Apocalipsei* de a o potrivi pe cea din urmă viziunilor lor personale. Domnia lui Carol Quintul a fost, de aceea, înconjurată de profeţii referitoare la victoria armatei lui, îndeosebi împotriva necredincioşilor. *Dicţionarul* notează că ele îi slujiseră şi lui Ludovic al XIV-lea sau lui Wilhelm al III-lea. Şi conchide că autorii lor nu se gândeau decât să manipuleze patimile maselor. De altfel, adversarii împăratului dispuseseră şi ei de preziceri asemănătoare, la fel de sigure. Era mai bine să se

remarce rezerva lui Calvin asupra eshatologiei Sfântului Ioan. Bayle, care laudă respectiva atitudine, vorbeşte cu simpatie despre cei mai moderaţi dintre exegeţii romani ai *Apocalipsei*. El îl admira mai cu seamă pe iezuitul spaniol Alcasar, care, conform remarcii lui Bossuet, îl inspirase, în această privinţă, pe Grotius; ştiinţa comentatorilor respectivi, de-a dreptul dispreţuitori faţă de milenarismul Părinţilor Bisericii, confirma împlinirea deja aproape totală a făgăduinţelor apostolului.

Aşadar, *Dicţionarul* îşi propunea să lichideze bazele ideologice ale activismului protestant din veacul al XVII-lea. El îi aproba pe iezuiţii germani ce respinseseră prezicerile reformaţilor privitoare la iminenţa morţii Antihristului roman şi la sfârşitul lumii. Şi nota cu tristeţe că în Franţa. În Anglia şi în Olanda nişte calvini, foarte numeroşi şi puternici, predicaseră împotriva catolicismului un adevărat război religios sprijinit pe o exegeză sângeroasă a profeţiilor Sfântului Ioan. Constata de asemenea că, în pofida evidenţei, pastori cucernici se încăpăţânau să profetizeze, în secolul al XVII Mea, căderea Babilonului. Prin aceasta, Bayle întorcea spatele unei bune părţi a tradiţiei comuniunii sale. Nu descoperise oare Bossuet, la cumpătaţii luterani, graţie arminienilor, exemple deplorabile şi aproape contemporane de violenţă apocaliptică? *Dicţionarul* prefera să le amintească cititorilor săi de înţelepciunea ortodoxului Samuel Des Marets, duşman al acelor protestanţi destul de imprudenţi pentru a-şi întemeia speranţele revoluţionare pe conjuncţia planetelor şi întruchipaţi de milenaristul Serarius, vremelnic secretar al lui Spinoza.

Într-adevăr, reformaţii, ca şi catolicii, asociaseră mult timp profetismului lor speculaţiile astrologiei. Generaţia calvină formată la şcoala lui Descartes, împărtăşeşte cu mult mai puţin asemenea iluzii delirante. O dată cu Bayle, ea se desparte de reveriile nutrite pe această temă în jurul marelui Comenius, în Amsterdamul anilor 1660, şi care aveau să înflorească iarăşi, cu prilejul opoziţiei faţă de Ludovic al XIV-lea. Creştinismul ei raţional a învăţat să se teamă de entuziasmul apocaliptic, părinte, atât de fecund, al revoluţiilor moderne. În compania liber-cugetătorilor şi a savanţilor, dar în numele acestor vederi religioase, *Dicţionarul* leagă acum milenarismul de himerele nostalgicilor – obsedaţi de proiectul derizoriu al unei recuceriri a Palestinei – sau de înşelătoriile falşilor prezicători. El se scandalizează, în momentul când în Franţa se ridică profetismul camisard, de încăpăţânarea acelora ce păstrează tradiţiile depăşite ale eshatologiei apostolilor. Bayle exprimă aici protestantismul Epocii Luminilor, ridiculizând credinţa într-un apropiat sfârşit al lumii. Acesta nu mai reprezenta pentru el o obsesie puternică, cum se întâmplase cu Europa anilor 1520, care, graţie atracţiilor ocultismului, căzuse pradă unei adevărate terori sacre. Credinţa mecanicistă nu mai poate înţelege spaimele unei Creştinătăţi în care mulţimile, pastorii lor şi almanahurile lor se aşteptau în orice clipă la venirea Judecăţii de Apoi. Cu toate că tocmai acel univers spiritual rezistase la naşterea Reformei.

Eclipsa mitului roman

În momentul când, pentru protestanţi, misterele Marelui Babilon îşi pierdeau seducţia malefică şi într-o vreme când mulţi dintre reformaţi asimilau lectura apocaliptică a istoriei cu o pură reverie, prestigiul roman începea şi el să dispară. În câteva decenii din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, Cetatea Sfântă trecea de la statutul de capitală religioasă la cel de centru turistic. Când Christine de Suedia, ce-şi abandonase credinţa şi tronul pentru o încântătoare şedere aici, îi lăuda meritele în faţa unui cardinal prieten de-al ei, îşi întemeia alegerea, fără îndoială, mai mult pe estetică decât pe mântuire. În oraşul lui Corelli, existenţa privilegiaţilor era o sărbătoare fără sfârşit: să fi fost ei totuşi conştienţi că trăiesc în inima creştină a Universului? Este deosebit de semnificativă evoluţia tonului pe care se povestesc, în epocă, toate călătoriile la Roma. În scurt timp, relatările trec de la admiraţia naivă şi tradiţională faţă de sacralitate la persiflarea condescendentă a desacralizării, dacă nu chiar a profanării. Din punctul de vedere al unui Montesquieu ori al unui Brosses, drumul era deschis. Pentru aceşti mari seniori ai robei şi buni catolici la urma urmelor, oraşul papilor nu mai era de-acum decât unul al artei şi al intrigilor; din acel loc al frumuseţii şi al divertismentelor dispăruse orice înţeles mistic. De altfel, în ciuda eforturilor apologeticii romane, supravieţuirea, timp de secole, a interpretării răuvoitoare date de Paolo Sarpi Conciliului celor Treizeci desăvârşea identificarea papalităţii moderne cu o forţă strict pământească şi politică.

Dimpotrivă, în 1656, Pierre Duval, geograf obişnuit al regelui Franţei, descria Roma ca pe cea dintâi capitală a Creştinătăţii. Sfinţită prin reşedinţa papei, prin antichităţile şi desfătările ei, ciudăţeniile şi măreţia o fac, după opinia lui Duval, un oraş fără termen de comparaţie. Şi tot acestuia Cetatea i se pare la fel de vrednică de consideraţie ca şi în trecutul ei îndepărtat, de stăpână a lumii. El admiră aici o populaţie cifrându-se la peste 300 000 de suflete, dintre care aproape 8 000 de evrei; şi menţionează existenţa a mai bine de 20 000 de case şi de 300 de biserici pardosite cu marmură şi extinse fără încetare. Laudă, de asemenea, naosul Basilicii Sfântul Petru, a cărei faţadă pare să constituie piciorul unei cruci minunate. Eforturi ingenioase umpluseră cu obeliscuri

pieţele şi puteai contempla, după pofta inimii, fântâna miraculoasă din care în primele trei zile ale vieţii lui Hristos cursese ulei – sau statuia din marmură a Venerei, aflată în grădinile Farnese. O impresionantă suită de relicve, dominată de ombilicul lui Iisus şi de capul Sfântului Pavel, continua să-şi aştepte aici pelerinii. Duval descrie un univers religios saturat de minuni şi, la fel de mult, de frumuseţe, în acelaşi moment, Nicolas Audebert, consilier al Parlamentului din Bretagne, se arăta mai atent la dezordinile din timpul interregnurilor pontificale şi la jefuirea, prin tradiţie, de bunuri a noului ales. Oraşul papilor i se părea o aşezare anarhică şi violentă, unde îţi poţi asigura norocul pariind pe acela al cardinalilor. Unul dintre ei, Retz, pusese la încercare, ceva mai înainte, ţinuta perfectă a confraţilor săi în conclav, în mijlocul puternicei lor rivalităţi pentru scaunul Sfântului Petru. Dar impresia dominantă din relatarea lui rămânea aceea a unei competiţii pe de-a întregul lumeşti, în scopul dominaţiei asupra acestei capitale a spiritului. După călătoria aici a prinţului de Conde, în cursul anilor 1620 şi reeditată patruzeci de ani mai târziu, nobilii turişti francezi căpătaseră obiceiul să acorde consideraţie Cetăţii Sfinte atât sub aspectul farmecelor ei, cât şi sub acela al relicvelor. O dată cu aristocraţia louis-quatorziană, adesea lipsită de prejudecăţi mai mult decât aceea din secolul al XVIII-lea, sejurul roman devine treptat pretextul unui veritabil libertinaj. De altfel, în privinţa asta nu-i lipsiseră, în deceniile precedente, garanţii erudite. Pentru Jacques Grille, devenit marchiz d'Estoublon în 1674, şi care publică tot atunci o relatare despre peninsulă ca pe cea mai frumoasă floare a operelor lui diverse, Italia nu mai are nimic din sacralitatea şi din miraculosul ce încă o înconjurau, în ochii atâtor călători, la jumătatea secolului.

Respectivul academician provensal şi consilier de stat nu descoperă nici un caracter apostolic în Cetatea Eternă. Mai mult decât de pelerini şi de biserici, el a fost izbit de frumuseţea câtorva credincioase sau de aceea, încă mai picantă, a femeilor galante ale căror ferestre sunt în ele însele un spectacol. Dincolo de aşa ceva, atmosfera romană i s-a părut plină de tiranie, de violenţă şi de teamă, muzica lui Carissimi insuportabilă prin bubuiturile ei, vecerniile de la biserica Sfântul Petru scandaloase în dezordinea lor. Acest turist mediocru, amator de fapte diverse, a admirat mai ales exilul regal al Christinei. În rest, a adus din călătorie, în primul rând, o imagine a viciilor din noua Romă. Şi dacă, în acelaşi moment, ghidurile păstrau tradiţia exaltării în faţa monumentelor şi a teologiei din capitala Creştinătăţii, lista lor de ceremonii pontificale se încheia deseori – indicaţie şi mai preţioasă – cu menţionarea celor mai bune vinuri din Cetatea Eternă. Evlaviosul Innocenţiu al XI-lea putea încă pune în circulaţie, la dispoziţia publicului francez din anii 1680, un tabel, naiv ilustrat, al grandorilor Cetăţii Sfinte. Totuşi, din ce în ce mai numeroşi, călătorii se pregăteau să meargă acolo neglijând semnificaţia sacră a minunăţiilor acestui Babilon modern, pentru a se bucura mai în largul sufletului prin contemplarea unui oraş al artei.

Totul s-a agravat. În privinţa reputaţiei Romei în Europa, atunci când autorii protestanţi din refugiul olandez ori din Anglia au dobândit, practic, spre 1700. monopolul asupra descrierilor Italiei, descrieri destinate publicului cultivat. Puţini dintre ei, într-adevăr, au ştiut să păstreze tonul moderat al unui Jacob Spon, savant arheolog lyonez în trecere prin Roma cu ocazia Jubileului din 1675. El îi dedicase confesorului lui Ludovic al XIV-lea relatarea curiozităţilor uimitoare ale acestui oraş pompos şi populat cu statui, unde întâlneai viciul doar dacă ţineai anume să-l cauţi. El însuşi, ca bun hughenot, descoperise, cu siguranţă, plăcerile lumeşti mai mult decât pe acelea ale Cerului; însă nu le refuzase catolicilor iluzia de a le adora pe cele din urmă. Revocarea şi urmările ei ideologice aveau să schimbe situaţia. În 1685, Gilbert Burnet, apologet al Reformei anglicane şi viitor profitor al glorioasei revoluţii, nu a găsit în statele Bisericii decât tiranie, mizerie şi superstiţie. În mâinile calvinilor, călătoria în Italia devenea o armă militară. Nimeni nu a reuşit să o folosească mai bine decât Maximilien Misson, un individ ciudat ce se dusese la Roma, în 1688. ca preceptor al unui senior englez. Înainte de a deveni un pătimaş admirator al profetismului camisard, el i-a prezentat Republicii Literelor o veritabilă demistificare a frumuseţilor şi a farmecelor Cetăţii Eterne.

Murdară şi prost construită, ea adăpostea, de fapt, mai mult ruine decât monumente. Biserica Sfântul Petru nu avea nimic uimitor, iar predicatorii italieni nu dovedeau nici forţă şi nici sobrietate în gesticulaţia lor exagerată şi în ţipetele stridente. Nu cutezau ei, sub pretextul că spun povestea Magdalenei. să zugrăvească, până în cele mai mici detalii, frumuseţea trupului său? Astfel încât, moralmente vorbind, călătorul hughenot trecea, la Roma, din oroare antică în oroare modernă. Nu e mai puţin adevărat că, în calitate de bun partizan, continua să creadă în realitatea mitului papesei. Aşa că nu a fost în stare să descopere, în palatele romane, bunul-gust şi nobleţea. Ostilitatea faţă de papism îi explică prejudecata estetică, care îl făcea insensibil la aerul creştin al catacombelor şi îl determina să constate cu plăcere scăderea numărului de pelerini. În ochii duşmanului idolatriei, procesiunile pline de culoare din Săptămâna Patimilor constituiau o reflectare a Indiei brahmanilor.

În acel sfârşit de secol al XVII-lea, Italia catolică şi Cetatea ei Sfântă abunda de vizitatori străini de

credinţa sa; de altfel, ei erau primiţi cu simpatie şi toleranţă, fiind bogaţi şi aducându-le bani localnicilor. Nu toţi aveau îngustimea de spirit a lui Misson; Joseph Addison, în trecere prin Roma, îi lăuda fără reţinere frumuseţile antice şi moderne. Şi socotea, totodată, că înscrisurile din bisericile ei constituie cea mai sigură condamnare, prin ele însele, a superstiţiei. Un asemenea tip de reacţie rămânea izolat şi nesemnificativ înainte de 1650; voga turismului englez, o adevărată putere în Cetatea papilor, îl va multiplica în Europa Iluminismului. În mod paradoxal dominată de protestanţii care îi gustau felul de viaţă fără a-i împărtăşi credinţa, Roma de la 1700 îşi pierduse aureola mitică de Nou Ierusalim. Văzută de aproape, de către observatori din ce în ce mai puţin pasionaţi, ea înceta să mai sperie şi nu mai inspira nădejde. E nevoie de războaie ideologice şi de credinţe eshatologice pentru a crea şi a menţine cultul Cetăţilor Sfinte. Atunci când cele dintâi se domolesc şi când le urmează schimbări, soseşte ora turismului şi a legilor lui prozaice. Epuizarea demonologică a catolicismului, incapabil, după Rubens cel din anii 1620, să evoce în conştiinţe spaima damnaţiunii, reprezenta, din punctul acesta de vedere, un semn foarte rău. În Franţa angoasată de ultimele războaie ale lui Ludovic al XIV-lea, elitele eclesiastice zâmbesc atunci când, în faţa navalei de catastrofe, umili preoţi parohi îndrăznesc să le vorbească, plini de siguranţă, enoriaşilor lor despre apropiatul sfârşit al lumii; un creştinism luminat întorcea cu hotărâre spatele perspectivelor Judecăţii de Apoi.

PARTEA A DOUA
MITUL UNITĂŢII OMENIRII

4. FIII LUI NOE

A. BIBLIA ŞI ORIGINILE POPOARELOR

Geografia sacră şi dovezile ei

În pasiunea lui de a lega diversele civilizaţii de versetele biblice, Occidentul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea încredinţa urmaşilor lui Noe popularea, după Potop, a întregului Pământ. O veritabilă geografie sfântă a fost elaborată astfel în sânul umanismului cartografic. Ea le confirma contemporanilor lui Pascal, fascinaţi de trecutul evreiesc, că istoria se scrisese mai întâi în ebraică. O asemenea concepţie mitică şi unitară asupra evoluţiei omenirii a fost popularizată, de pildă, prin opera unui Jacques Auzoles. Hrănindu-se din Scriptură sau din Părinţii Bisericii şi fiind la curent cu ultimele cercetări, ea a obţinut aprobarea învăţaţilor de la Sorbona încă din 1622. În faţa seducţiilor coperniciene, *Sfânta Geografe* îşi linişteşte cititorii printr-un expozeu geocentric asupra Creaţiei, bazat pe adevărurile imuabile ale Bibliei. Moise este, pentru autor, un istoric exact, demn de crezare *ad litteram.* Conform indicaţiilor sale, spectacolul cosmologic se produsese în numai şase zile.

Auzoles îşi instruia publicul cu tot ceea ce îl interesa pe acesta din urmă. Adam se născuse în Iudeea şi locuise în acel Paradis terestru şi oriental, bucurându-se de şederea cea mai fermecătoare dintre toate. Istoricul lui reconstituia o evoluţie geologică afectată îndeosebi de cataclismul Potopului. Şi îşi ilustra cu hărţi minunate ştiinţifica exegeză. Ele descriau înfăţişarea Universului înainte de crearea luminii şi de progresiva dispariţie a tenebrelor; şi mai arătau starea exactă a lumii din cea de a doua şi cea de a treia zi, când s-au despărţit, încetul cu încetul, de Cer, apele şi Pământul. Prin asta se trecea de la inform la figurat, iar ierarhia animală a pământului se pomenea încununată de existenţa perechii omeneşti. Riguroasa analiză a etapelor unei istorii unitare corespundea perfect mitului creştin al originilor. Geologia şi demografia ei avuseseră grijă să recurgă la o savantă cartografie. Cititorul *Sfintei Geografii* putea admira aici situaţia Pământului de la cea de a treia zi a Creaţiei până la anul 1665 al lumii; şi descoperea, în centrul acestuia, contururile riguros geometrice ale Edenului. După ce se pasionase de soarta arcei izolate în noianul Potopului, se auzea repetând datele esenţiale ale împărţirii Universului între cei trei fii ai lui Noe. Pentru Auzoles, ca şi pentru atâţia alţi comentatori ai Bibliei, lafet primise Europa şi Arctica, în vreme de urmaşii lui Ham populau Africa şi Antarctica, iar cei ai lui Sem se mulţumeau cu Asia, cu Pacificul şi cu America.

Nu se puteau decât saluta rezultatele unui impuls expansionist avându-şi provenienţa în Ţara Sfântă. Încurcarea limbilor se adăugase şi ea la formarea Babelului modern: consecinţă directă a pervertirii noastre, ea dura din anul 2015 înainte de Hristos. Cu un puternic efect terapeutic, această istorie şi această geografie sfinte aşezau într-un loc cunoscut, pe malurile binecuvântate ale Mediteranei, originea marii dispersii a omenirii. Diferitele ei ramuri, readuse, potrivit certitudinilor divine, la unitate, învăţau de la ştiinţa creştină enunţarea precisă a filiaţiei lor. În Lumea Veche, spaniolii şi francezii, italienii şi grecii, germanii şi englezii se regăseau drept fii ai lui Iafet. Din Sem ieşiseră tătarii şi chinezii, indienii şi perşii, turcii şi sirienii, palestinienii, javanezii şi japonezii. De sărmanul Ham erau legate, în afară de Egipt şi de Libia, Barbaria şi Numidia, Guineea, Etiopia şi Madagascarul. Auzoles le atribuia urmaşilor lui Sem popularea ansamblului Lumii Noi, ca şi pe aceea a misterioasei Terra Australis. Arctica, la rându-i, era legată de Europa în această uimitoare fraternitate scripturară a civilizaţiilor, atât de consolatoare pentru Occidentul modern.

El i-a păstrat mult timp nostalgia. În secolul al XVI-lea, recunoştea un mare succes poeziei ştiinţifice a calvinului Salluste du Bartas, laborios comentator al operelor lui Iehova. Simon Goulart, conducător religios al Genevei, condimenta versurile în cauză cu erudiţia lui umanistă şi teologică. Ele împărţeau, la fel de generos ca şi *Sfânta Geografie,* diferitele teritorii ale globului la nişte personaje menţionate de Biblie. În pofida îndemnurilor sale la prudenţă, pastorul reformat întemeia, ca toţi creştinii luminaţi ai timpului, unitatea istorică a lumii pe colonizarea ei progresivă de către familia lui Noe. În secolul al XVII-lea, părintele Kircher îi va da acestui vis religios ultima garanţie ştiinţifică. Roma anilor 1670 îl admira mult pe iezuitul în cauză, care descifra hieroglifele egiptene şi ideogramele chineze demonstrându-le înrudirea lingvistică şi culturală. El le atribuia surse biblice, după cum o dovedesc lucrările *Arca lui Noe* ori *Turnul Babei,* ultimele rezultate ale muncii sale, publicate la Amsterdam în 1675 şi 1678. Liniştitori arbori genealogici leagă aici de prima pereche omenească, prin intermediul lui Noe, ansamblul civilizaţiilor. O hartă uimitor de exactă a Europei, a Orientului

Apropiat şi a Africii de Nord asociază fiecărui loc, cu ajutorul scrierii ebraice, numele fondatorului evreu al dezvoltării sale istorice. De altfel, operaţia fusese realizată, cu un secol mai înainte, şi de către evlaviosul exeget spaniol Arias Montano. după modelul predecesorilor lui medievali.

Cursul evoluţiei se lega, de asemenea, direct şi de Paradisul terestru; ambele participau conform aceleiaşi perspective mitice. Kircher desenează topografia Edenului cu tot atâta naivitate şi entuziasm ca şi Auzoles sau Bosch. Vederile lui geologice slujesc la o reprezentare mitică a globului. În acel trecut sacru al geografiei, când apele erau mult mai puţin întinse decât astăzi, America aproape că atingea Europa şi se unea cu Asia. Le fusese uşor deci descendenţilor lui Noe să-şi efectueze uimitoarele călătorii. Mitologia creştină explica totul printr-o impresionantă anticipare a actualei teorii cu privire la deriva continentelor sau la primordiala Gondwana.

Epoca Modernă a fost obsedată, până la *Cealaltă Lume,* de Cyrano (de altfel, cu un aspect atât de animist), de mitul Paradisului terestru, iar opera lui Milton conţine, pe lângă o viziune poetică, reflexul unui vis erudit. El se referea la povestirile scripturare închizând misterul originilor şi al destinului uman în legendele din *Facere.* Aceste cercetări continuau speculaţiile Părinţilor Bisericii care comentau metodic, începând cu secolul al IV-lea, episoadele Creaţiei. Teologia lor ştiinţifică înflorise în mod deosebit în Evul Mediu. Sfântul Toma făcea aici din Adam unul dintre personajele esenţiale, în timp ce legendele populare şi poeţii se străduiau să descopere amplasamentul exact al Edenului. Sarcina aceasta le-a revenit, în perioada îndelungatei Renaşteri, navigatorilor sau clericilor. Cei dintâi au identificat Paradisul în America de Sud ori pe malurile Gangelui. Ceilalţi, mai serioşi, au preferat Etiopia sau Armenia. Diferitele lor hărţi au continuat să localizeze cu precizie leagănul omenirii. Ca şi Auzoles, apologeţii capucini din veacul al XVII-lea îl situau în Palestina. După Calvin, teologii reformaţi l-au descoperit mai curând pe malurile Eufratului. Şi unii, şi alţii respingeau închipuirile dominicanului spaniol Malvenda, care, fermecat de splendorile Asiei Orientale, localiza aici voluptăţile lui Adam şi ale Evei.

De la Bellarmin la Jurieu, cei mai învăţaţi profesori ai celor două confesiuni ale Occidentului s-au înverşunat să-i confere *Facerii* un înţeles absolut real. Secolul al XVII-lea augustinian avea, de altfel, drept maestru un savant ce se extaziase în privinţa firescului cu care puteau avea loc relaţiile sexuale în Paradis – fără patimă şi fără sentimentul ruşinii. Tot aşa de informaţi ca şi el, pastorul Bochart şi episcopul Huet au păstrat, în Franţa de după 1650, o atare tradiţie erudită şi mistică. Autor al unei răsunătoare *Geographia sacra,* cel dintâi, chemat de Christine în Suedia, şi-a dedicat talentele de ebraizant dovedirii localizării Edenului. Cât despre cel de-al doilea, preceptor al Delfinului şi pastor la Avranches, el i-a explicat lui Colbert, într-o *Istorie a Comerţului,* activa vizitare a Capului Bunei-Speranţe în epoca lui Solomon. A publicat apoi, în 1691, la cererea colegilor săi de la Academie, un doct *Tratat cu privire la situarea Paradisului terestru.* Printr-un delicat ecumenism ştiinţific, lucrarea se apropia de poziţia calvină tradiţională.

O astfel de erudită obsesie traduce mai puţin persistenţa unei nostalgii, cât mai mult a unui mit. Cu toate că, în detaliile sale, era străin conţinutului credinţei, el îşi lega partizanii, în plină perioadă de răspândire a cartezianismului, de sacralizarea medievală a lumii. Prejudecăţile i se prelungeau în filosofia lui Malebranche, preocupată în primul rând să cunoască ideile lui Adam, sau în exegeza unui Calmet, atât de influentă asupra secolului al XVIII-lea. Locke însuşi va trebui să construiască esenţa teoriei sale politice împotriva tradiţionalismului unui Filmer mereu convins că statul perfect avea să se conformeze sistemului patriarhal ţinut la loc de cinste în Paradis.

Asemenea cercetări rămâneau foarte apropiate de speculaţiile cosmografice, în plină Renaştere, ale lui Sebastian Munster relative la localizarea exactă a Edenului. Împovărat de originile sale biblice şi înverşunându-se să le regăsească în întreg Universul, Occidentul modern nu s-a emancipat prin epopeea marilor descoperiri. Geografia lui rămânea, în perspectivele ei esenţiale, o simplă anexă a teologiei.

Cronologia sfântă şi vechimea lumii

Creştinarea din vremurile istorice era inseparabilă de aceea a spaţiului mondial. Auzoles a arătat-o bine în a sa *Sfântă Cronologie* din 1632. Reconstituire a curgerii secolelor începând de la Creaţie, tezele lui, în ciuda originalităţii unora dintre dovezi, corespund schemei admise pe atunci de către toţi credincioşii luminaţi. EI subîmpărţea dăinuirea omenească în trei vârste. Epoca lui Moise punea capăt aceleia a Naturii şi o inaugura pe aceea a Legii, până la Incarnarea lui Iisus, care o deschidea pe aceea a Iertării. În fiecare secol, Biserica avusese şefi din rândul oamenilor, de la Adam la Urban al VIII-lea. Cel dintâi murise în veacul al X-lea al lumii, o lume care, conform sistemului cronologic la modă, data, în vremea lui Richelieu şi a lui Gustav-Adolf, de cinci mii opt sute treizeci şi doi de ani.

Potopul, vestitor al exclusivismului confesional al Epocii Moderne, nu era despărţit de aceasta decât prin

ceva mai mult de patru mii de ani. O astfel de schemă, documentată şi exactă, făcea să corespundă indicaţiilor biblice destinate monarhiilor profane. Dar în balanţa secolelor primele cântăreau infinit mai greu. Istorie a Bisericii, istoria lumii fusese mai întâi aceea a lui Israel. Sanctificată la origini, intervenţiile statelor o laicizaseră progresiv. Maiestuoasele coloane ale lui Auzoles susţineau, în faţa suveranilor, rolul salvator al pontifilor evrei, apoi romani; ele nu menţionau decât în ultima perioadă suficient de numeroase evenimente străine de religie. Această panoramă reclama creştinarea viitorului şi asocierea credinţei cu o minuţioasă cunoaştere a trecutului. Aici, adevărurile scripturare reprezintă, ca şi în Evul Mediu, fapte de istorie. Diferitele reforme accentuaseră, fără îndoială, respectiva tendinţă. În jurul anilor 1600, comentariile „ştiinţifice" asupra *Facerii* ocupau un loc de prim ordin în exegeza catolică, iar scolastica protestantă dovedea aceeaşi obsesie biblică. Exeget de bună calitate şi predicator oficial al Parlamentului în timpul războiului civil englez, John Lightfoot, eminenţa de la Cambridge, putuse anunţa, în 1642, că omul fusese creat, foarte precis la ora 9, în dimineaţa zilei de 23 octombrie 4044 înainte de Hristos.

Pe lângă universul clerical, lumea modernă dispunea şi de numeroşi teologi laici. În istoriile lumii sau în lucrările lor filosofice şi literare, sacrul învingea profanul. În ochii lor, Creaţia era mai puţin o dogmă, cât un dat; ei considerau mitul drept un fapt. Paradisul constituia mai mult o solidă referinţă istorică decât obiectul unei nostalgii. Imprudentul La Peyrere a scandalizat spiritele, în 1655, imaginându-şi nişte oameni anteriori lui Adam. Ipoteza lui permitea concilierea cronologiei cu indicaţiile referitoare la trecutul fabulos al egiptenilor, caldeenilor sau chinezilor. Agitaţia declanşată a fost pe măsura naivelor certitudini ale unei Creştinătăţi convinse că trăieşte într-un Univers creat de către Dumnezeu cu numai şaizeci de secole înainte.

În pofida surselor sale biblice, teza lui La Peyrere zguduia – în mai mare măsură decât heliocentrismul, pluralismul lumilor sau magia universală – conştiinţa credincioşilor. În veacul lui Galilei şi al lui Fontenelle, legiuni de savanţi s-au ridicat, din toate confesiunile, pentru a apăra, împotriva nelegiuitului, primatul lui Adam. Într-adevăr, el ocupa, în mitologia umanistă, locul fondatorului, acel personaj prestigios de care ţin atâtea sisteme ordonate. Şi de care era nevoie pentru a se stabili vechimea curgerii timpului. El îngăduia să se scape de tulburarea provocată de evocarea secolelor necunoscute, pline poate de o misterioasă omenire primordială. Spiritul creştin încremenea în faţa unei astfel de demolări a arhitecturii lui sacre. Trecere tragică de la Adam la Iisus, concepţia sa despre lume, la fel ca într-o tapiserie sau o piesă de teatru, necesita folosirea tuturor personajelor. Şi nu putea îngădui să lipsească acela din prolog, în faţa unui atare inconvenient, măruntele inconsecvenţe din povestirea lui Moise ori consideraţiile luate din istoria comparată păreau puţin importante. Teologii şi savanţii nu aveau de gând să sacrifice de dragul lor tradiţia patristică ce identifica, de la prima zi a Universului, evoluţia acestuia cu evoluţia Bisericii.

Ea oferea avantajul că îi lega pe contemporanii lui Ludovic al XIV-lea direct de cei dintâi oameni. Exegeţii se băteau numai pentru câteva secole în plus sau în minus în acest scurt interval sacru. Şi împărtăşeau cu toţii iluzia consolatoare că sunt la curent cu cele mai mărunte fapte şi gesturi ale rudelor lor îndepărtate. Aceştia furnizau protagoniştii esenţiali ai sistemelor filosofice, ai creaţiilor lirice ori ai povestirilor istorice; urmările imediate ale acţiunii lor se întâlneau până în îndepărtatul Yucatan. Spiritele cele mai „libere" ale veacului al XVII-lea, de la Grotius la Milton, au nutrit asemenea cucernice reverii.

Limitele strâmte ale respectivei viziuni asupra trecutului se remarcă în cursul dezbaterii deschise, în jurul anilor 1690, de către îndrăzneţul cistercian şi savant de la Sorbona, Pezron. Pasionat de Antichitatea cea mai îndepărtată, el adăuga, graţie cercetărilor proprii, aproape cincisprezece secole duratei admise între Creaţie şi Incarnare. Ceea ce i-a adus învăţatului vindicta tradiţionaliştilor. Totuşi, Pezron vorbea de Egipt şi de China doar ca să ridice şi mai mult în slăvi versiunea grecească a Vechiului Testament, datorată Septanţilor, şi prin asta să-i combată pe evrei sau pe protestanţii ataşaţi de textul ebraic. Într-adevăr, cronologia celui din urmă era mai scurtă. În ciuda textului său controversist şi apologetic, Pezron le propunea cititorilor o revelaţie nemaiauzită, susţinând că Iisus se născuse în mileniul al VI-lea şi nu în al V-lea. Iată care erau marile lupte de idei ale vremii. Cistercianul o purta pe a sa, în numele Părinţilor Bisericii, pentru a răspunde obiecţiilor aduse de liber-cugetători sau de necredincioşi. Oare aceştia nu s-ar fi convertit la creştinism dacă li se dovedea, în sfârşit, că Universul este cu mult mai vechi decât se crezuse?

Pezron restabilea secolele amputate prin coruperea Cărţilor Sfinte. Şi asta ca să facă să corespundă profeţiile şi venirea lui Mesia. Reconstituind istoria sacră, lungea după bunul său plac primele epoci ale lumii, prin adăugarea a şase veacuri la data tradiţională a Potopului sau atribuind exact două mii de ani perioadei Legii. Ceea ce aducea noi concordanţe între eroii evrei şi cei profani. Fidel faţă de tradiţia cronologiei clericale, în pofida obiecţiilor, cistercianul îşi continua calculele. Care, spre marea lui bucurie, concordau cu analele orientale, restabilite, de altfel, în mod întemeiat. Dinastiile menţionate de ele confirmau ordinea creştină a

curgerii timpului. Neamul chinez, de pildă, îşi avea începutul la patru secole după Potop. Şi, în ochii savantului de la Sorbona, prezenta avantajul de a adeveri autoritatea Septanţilor. Cu toate că aşeza milenarismul în rândul visurilor, acest serios istoric îl făcea să se bazeze pe o eroare ştiinţifică atribuindu-i Universului o durată de numai şaizeci de secole. Pezron le arăta partizanilor lui acest total deja depăşit cu mai bine de un mileniu.

Îndrăzneala sa, deşi foarte limitată, i-a adus o mulţime de necazuri. Adversarii săi au întâmpinat cu ostilitate anii suplimentari cu care gratificase lumea Bisericii. A fost nevoie să repete, în favoarea vocaţiei mondiale a catolicismului, argumentele sale luate de la Antichitatea iudeo-creştină cărora le-a adăugat sprijinul, destul de îndoielnic printre autorii profani, al oracolelor sibiline. Dar cronologia lui continua să apere cu mult curaj vechimea popoarelor din Orientul Apropiat şi îndepărtat. Pentru el, caldeenii avuseseră regi de pe vremea lui Nimrod, pe care îl situa în anul amestecării limbilor, la mai puţin de şase secole după Potop; lor le atribuia întemeierea, la Babilon, a celei mai vechi monarhii din lume. Faraonii o inauguraseră pe a lor, o sută de ani mai târziu, cu Menes, mult înainte de Avraam. La fel se întâmplase şi cu chinezii. Învăţatul de la Sorbona consimţea doar să-i împingă cu mai mult de şapte secole după Potop. Dar le arăta adversarilor că e absurd sa se atribuie lui Adam sau urmaşilor lui Cain responsabilitatea acestui îndepărtat regat. Dacă se dorea convertirea Imperiului Ceresc la adevărata credinţă, trebuia cel puţin să-i fie decernată acesteia o Antichitate rezonabilă, de cel puţin cinci milenii.

Putem zâmbi în faţa unor astfel de jonglerii cronologice, în care clericii se arătaseră întotdeauna experţi. Într-o epocă a conştientizării, ele stau mărturie efortului de a adapta concepţia creştină asupra timpului la cuceririle lumii moderne. Şi, totodată, atestă persistenţa schemei biblice cu privire la istorie. Către sfârşitul secolului, cistercianul a mai apărat, în legătură cu Incarnarea, concordanţa dintre Antichitatea sacră şi cea profană. Indispensabilă sub raport religios, ştiinţa datării conducea totdeauna la descoperirea numai în Sfânta Scriptură a izvoarelor evoluţiei tuturor popoarelor. *Scienza Nuova* a lui Vico. apărută în prima parte a veacului al XVIII-lea, va fi precedată, în acest spirit, de un tabel cronologic al istoriei universale. Neglijându-l pe Adam, el avea îndrăzneala să înceapă abia cu Potopul şi substituia vechii succesiuni a epocilor o inedită schemă ternară. Însă şi aici durata timpului istoric rămâne limitată la indicaţiile din textul ebraic; Iafet sau Nimrod, Zoroastru sau Hermes încă figurează în fruntea părinţilor fondatori. Până şi China a rămas absentă dintr-o asemenea cronologie reprezentativă pentru milenara miopie creştină în zugrăvirea evoluţiei omeneşti. Ea îi va împinge pe primii discipoli ai filosofului napolitan să atribuie mai departe, fără ezitare, miticului Sfânt Toma descoperirea şi convertirea Americii. De altfel, aceştia îi vor avea drept succesori pe întemeietorii studiului ştiinţific al antichităţilor mexicane, încăpăţânaţi, de la Humboldt la Kingsborough, să lege civilizaţia amerindiană de colonizarea de către Israel şi să recunoască, în manuscrisele aztece, ilustrarea Potopului sau a Turnului Babei.

B. COMPARATISMUL CREŞTIN ŞI ISTORIA CIVILIZAŢIILOR

Miturile istoriografice naţionale

După unii autori, raţionalismul renăscând ar fi fost marcat de reconstituirea trecutului, degajată, încetul cu încetul, de legendele medievale. Valabilă pentru Italia lui Machiavelli, remarca nu se aplică deloc ansamblului popoarelor din Occident. Istoricii şi poeţii lor din Epoca Modernă vor găsi, multă vreme, în descoperirile umaniste şi în tradiţiile biblice, cu ce să satisfacă pasiunile şovine ale naţionalităţilor lor în formare. Fiecare popor şi-a avut astfel propria istorie sacră, dulce miraj care îl lega prin excelenţă de vechimea curgerii timpului. Reforma germană a fost însoţită, spre exemplu, de un intens efort intelectual menit să construiască un mit al originilor germanice. Umaniştii Nordului, în acord cu sentimentele populare, doreau să dea înscrisuri de nobleţe unei mândrii patriotice pe cale de a se naşte. Exploatând cercetările arheologiei medievale, ei au proslăvit o serie de eroi fabuloşi proprii Imperiului German. Redescoperirea lui Tacit s-a combinat cu mitul fiilor lui Noe pentru a popula Europa începând din Septentrion.

Efortul acesta domină opera scriitorilor germani din Epoca Renaşterii. Pasionaţi de istoria biblică, ei jonglau după pofta inimii cu locurile, epocile şi limbile şi slujeau, în acelaşi timp, gloria imperiului şi naţionalitatea al cărei simbol deveniseră. Ei îşi învăţau cititorii despre întemeierea Troiei de către primul german şi anterioritatea Augsburgului faţă de Roma. Fii preferaţi ai lui Iafet, goţii îl făcuseră pe Alexandru să tremure de spaimă. Adoratori ai lui Venus, de la care Magdeburgul îşi trăgea numele, ei îl aveau drept rege pe Attila. Această naivitate pseudoerudită afirma o voinţă de superioritate culturală, sprijinită pe mitul creştin al translaţiei popoarelor. Umaniştii nu au făcut decât să lustruiască şi să îmbogăţească visul. Asimilarea de către ei

a Romei cu Germania le-a întărit mult patriotismul, la fel ca interpretarea eroică şi naţionalistă dată genealogiei urmaşilor lui Noe. O cronologie savantă a împodobit, în epoca Reformei, respectiva mitologie istorică, redând mândria unui popor în plină ebuliţie. Susţinută de etnografia religioasă ori lingvistică şi de o mare artă a etimologiei sau a onomasticii, ea a culminat cu opera lui Aventin. Istoricul oficial afirma că un fiu al lui Noe îi călăuzise pe toţi germanii, direct din Armenia în Germania.

Construcţia lui imaginară utiliza numeroase izvoare antice şi medievale. Dar respectiva edificare a unui mit al originilor le-a întrecut pe toate. Ea lega ambiţiile unui naţionalism modern de succesiunea tradiţională a vârstelor lumii. O istoriografie cu alură universală se afla la baza pretenţiilor culturale şi politice ale diferitelor popoare din Occidentul modern. În cadrul unei periodizări şi al unei metode admise de către toţi, fiecare credea în realitatea himerelor lui. În Portugalia, mesianismul naţional a fost întărit de soarta tragică a regelui Sebastian, dispărut în Maroc, în timpul unei expediţii cruciate din 1578. Cele mai luminate spirite din secolul al XVII-lea i-au aşteptat întoarcerea miraculoasă, în vederea unificării religioase a lumii. Nişte escroci abili profitaseră deja de asta, pretinzându-se Sebastian cel providenţial revenit. Visuri de monarhie universală şi amintiri din *Apocalipsă* au însoţit, din Brazilia până în India, acţiunile unei naţii alese, pe care ideologii ei o legau de un nepot al lui Noe, de Bachus, de Hercule sau de un preafericit ucigaş de evrei pe timpul lui Traian.

Această propagandă, întoarsă cu faţa spre trecut, se lega deci de o perspectivă eshatologică, şi miturile ei au înflorit în ajunul marilor revoluţii. Revoluţia Reformei a început într-o perioadă de frământări universale, care îi împingea pe umanişti şi pe oamenii din popor să-i încredinţeze Germaniei, privilegiată prin originile ei sacre, grija divină de a pune capăt istoriei omeneşti, în Anglia, revoluţia puritană a utilizat mitul răsturnării libertăţilor saxone de către normanzi; ea asocia luptele din Parlament unor eroi legendari – duşmani, ca şi deputaţii, ai absolutismului. Carol I a replicat persecutând, până în 1640, acest tip de cercetări istorice, care, prin opera juristului Coke, îi furnizase mişcării revoluţionare una dintre cele mai bune temelii ideologice. Aceeaşi tendinţă a fost pusă, în Franţa, în slujba puterii regale, după cum o arată, la mijlocul secolului al XVI-lea, ciudatul profetism naţionalist al unui Guillaume Poştei. Genialul iluminat, convins că ar fi papa angelic vestit de Gioacchino da Fiore, i-a făgăduit tânărului Carol al X-lea monarhia universală. A făcut-o în numele Duhului lui Dumnezeu şi în virtutea tendinţelor apocaliptice din mediul roman unde se formase. Dar a meditat şi la reconstrucţia biblică a istoriei, la modă pe atunci.

În gândirea lui mistică, popoarele din Occident sau eroii antici şi medievali participau la marele spectacol cronologic prezis de Sfânta Scriptură şi sortit unui final apropiat. Aşadar, credinţa creştină, interpretată în termeni milenarişti şi graţie istoriei genealogice, îi promitea Galiei sceptrul întregii lumi. Periodizarea sacră şi astrologia se combinau, pentru a preface Franţa, întemeiată de Gomer, nepotul lui Noe, într-un neam ales. Ea fusese stăpâna Italiei şi rezistase diavolului. Veritabil strămoş al tuturor popoarelor din Europa, mereu temută de Roma, copleşea cu binefaceri Biserica încă din epoca Potopului. Florile de crin confereau aici pretenţiilor ei imperiale o pecete divină şi patristică. Unificarea şi creştinarea Universului, începând din Ţara Sfântă, vor fi opera ei. Profetismul şi naţionalismul se puneau de acord pentru a o celebra pe fiica mai mare a Occidentului ce avea să reuşească acolo unde Abel eşuase. Prieten şi discipol al lui Poştei, poetul Guy Le Fevre de la Boderie, descriind migraţiile urmaşilor lui Noe, a atribuit descoperirea Americii, în zorii veacurilor, galului Atlant.

Asemenea himere nu aveau nimic straniu, în măsura în care corespundeau obişnuitei lecturi teologice a istoriei. Locuitorii oraşului Bayonne din secolul al XV-lea le împărtăşeau deja, fiindcă i s-au alăturat lui Carol al VII-lea, în virtutea apariţiei pe cer a unui crucifix, deasupra căruia se afla o floare de crin. Copil privilegiat al lui Noe, galul, aşa cum crezuse Savonarola, îl va învinge pe Antihrist şi va reinstaura Legea. Poştei se mulţumea să îmbrace în misticism un naţionalism puternic, dar de expresie biblică şi de vocaţie apostolică. Îl regăsim în opera raţională a preşedintelui Fauchet, apărută sub Henric al IV-lea; *Antichităţile galice,* care, în ciuda conciziei cu privire la origini, păstrează mitul fondator al lui Gomer. Apoi, îi adaugă referiri la Hercule ori Saturn şi admit fără dificultate o filiaţie, pe linie maternă, între Siria, leagăn al omenirii, şi Franţa. Totodată, celeberază, cu mândrie, performanţele galilor, cuceritori ai Romei.

La sfârşitul domniei lui Ludovic al XIV-lea. Pezron va susţine şi el, prin cercetare istorică, exaltarea patriotică. De altfel, lucrarea *Antichitatea cehilor* provenea din meditaţia autorului asupra *Facerii* şi descoperea iarăşi în Gomer pe cel dintâi strămoş al francezilor. Mai entuziast decât Fauchet, el situa pe la anul 2000 imensul imperiu galic datorat, de la Eufrat până în Spania, unor autentici Titani. Limba lor influenţase latina, greaca sau germana şi se păstrase timp de patru milenii. Deci, în zorii Iluminismului, marea naţiune îşi putea lega trecutul de familia lui Noe. Pezron arăta cum şefii ei câştigaseră încetul cu încetul Frigia, pornind dinspre Armenia şi Capadocia; aici. Îşi luaseră numele de Titani. Saturn şi Jupiter domniseră peste ei, rând pe rând; spartanii şi sabinii descindeau dintr-înşii. Un lexic documentat propunea să dovedească înrudirea, de origine

celtă, între cuvinte greceşti, latine şi germane. Prin intermediul teutonilor, limba galică o influenţase până şi pe aceea a perşilor.

Acest delir al logicii. În care se întrevăd importante descoperiri ştiinţifice, slujeşte mereu la o reprezentare sacră a istoriei. Ea îi transmisese Epocii Clasice miturile istoriografice naţionale ale Occidentului modern. Ele ce nu vor dispărea decât foarte încet în Franţa, în Anglia sau în Germania, după cum o arată, înainte de Champollion, căutarea lui Isis, obiect privilegiat al respectivei cunoaşteri legendare. Principală preocupare a egiptologiei preştiinţifice şi încă prezentă în raţionalismul revoluţionar sau în ritualul masonic, zeiţa îi făcea de mult timp să viseze pe istorici. Cei din burgurile din Ile-de-France îi regăsiseră pretutindeni urmele. În vremea Renaşterii. Patriotismul galican şi-a pus capitalele. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, sub această protecţie tutelară.

Pe pământul germanic, din Alsacia până în Scandinavia, o etimologie fantastică a presărat geografia culturală a popasului zeilor egipteni. De ea a fost legată, potrivit falşilor eruditi ai lui Annius din Viterbo, până şi originea berii. Un asemenea delir de teologie comparată servea teza caracterului divin al naţiunii germane. Fascinate de Egipt, menţionat cu cinste de către Sfânta Scriptură, cele mai mari spirite ale secolului al XVII-lea, de la Pignoria şi Kircher la Huet sau Newton, îi atribuie colonizarea religioasă a Indiilor Orientale. Ele găsesc în China, după misionari şi după Leibniz, urmele lui Sesostris. Înflăcărate controverse ştiinţifice din Epoca Luminilor s-au referit întotdeauna la raporturile legendare născute din misterele lingvisticii şi ale ideogramei. Popularea Angliei şi a Americii a fost pusă de către eruditi în legătură cu efectele expansiunii egiptene ce construise megaliţii din Occident sau piramidele mexicane.

Asemenea tulburări, produse de o ştiinţă impecabilă, slujea un mit creştin care îi atribuia răspândirii civilizaţiei numai surse biblice. El le-a conferit cuceritorilor din lumea modernă o cumplită prejudecată unitară, asociind întotdeauna la expansiunea europeană un viguros mesianism. Credincioşii nu au fost surprinşi deci de noutăţile întâlnite pe parcursul călătoriilor lor pe mare. Au încercat doar, conform unei metode probate şi în virtutea unor ferme convingeri ideologice, să îngrămădească, în tiparul sacru al reprezentării date de ei Universului, toate aceste date necunoscute.

Descoperirile geografice şi istoria comparată

La finele secolului al XVI-lea, două mari lucrări i-au dezvăluit Occidentului cele mai importante civilizaţii din Asia Răsăriteană. Iezuitul Maffei, pornind de la o sinteză a scrisorilor trimise de misionari, l-a informat despre diversitatea Indiei, iar augustinul spaniol Mendoza a inaugurat, după 1580, mirajul chinez. Totuşi, această viziune asupra unei omeniri nemaiauzite va rămâne incapabilă să-l facă să înţeleagă realităţile altfel decât printr-o perspectivă creştină, în virtutea tradiţiilor evlaviei medievale atât de îndelung păstrate de către lumea modernă. Potrivit lui Maffei, Apostolul Toma mersese, la puţin timp după moartea lui Iisus, să ducă până în India Cuvântul lui Dumnezeu. Acea provincie a Universului îi revenise după împărţire şi, graţie miracolelor sale, portughezii îi putuseră descoperi urmele trecerii pe ţărmurile Malabarului. Poate că aici îi întâlnise şi pe vestiţii magi, anunţaţi de către o Sibilă despre naşterea lui Hristos. Aşadar, credinţa originară, pur şi simplu alterată de erezie şi izolare, îi aştepta pe navigatorii ce se mărgineau doar să redescopere un popor destul de civilizat fiindcă reţinuse de la evrei exemplul circumciziei.

Se găsea, tot astfel, la chinezi, printre amintirile confuze ale unei prime evanghelizări, imaginea Fecioarei şi a Fiului ei. Mistica barocă a Crucii vedea semnul ei sfânt în toate părţile Imperiului Ceresc. Convins de o apropiată convertire a Chinei la catolicism, Mendoza strângea astfel dovezile arheologice despre vechea ei credinţă în Sfânta Treime. În drum spre India, Sfântul Toma predase dogma în cauză neamului chinez; el îi vorbise de cei doisprezece apostoli şi despre taina Incarnării. Într-adevăr, părintele Ricci ajungea să abordeze, în dinastia Ming, nişte vechi creştini. Acest sentiment avea să fie întărit, în Occident, prin descoperirea, în 1625, la Chen-si, a unei fascinante stele nestoriene. Ea reprezenta un îndepărtat vestigiu al expansiunii misionare, în Evul Mediu timpuriu, a unei ramuri orientale şi heterodoxe a creştinismului. Monumentala *China ilustrată,* apărută sub semnătura lui Kircher în 1670, arată în ce măsură transformau iezuiţii şi cititorii lor respectiva descoperire, relativ minoră, într-o dovadă decisivă de creştinare originară. Autorul roman, ce afirma perfecta ortodoxie a documentului, trăgea din el concluzia unei pervertiri progresive a credinţei în vastul imperiu. El reproducea şi traducea cu grijă o inscripţie care confirma, la patru secole după Marco Polo, unitatea religioasă a Lumii Vechi. Şi o atribuia, fără ezitare, acţiunii apostolilor.

Impresionantul efort ştiinţific al Părintelui în cauză se împodobeşte cu toate seducţiile lingvistice şi filologice care i-au îngăduit să lege noua Biserică chineză de aceea a Antichităţii. Aşadar, pornind în recunoaşterea lumii moderne, creştinii nu făceau decât să realizeze vechile profeţii. Şi găsiseră pretutindeni,

monument al adevăratei vechimi, semnele credinţei. Urmaşii celor ce o primiseră îi uitaseră, pur şi simplu, sensul. Lucrarea lui Kircher indica în amănunt drumurile ce duseseră, încă de la origini, numele lui Iisus până la ţărmurile Pacificului. Expansiunea europeană şi ştiinţa din secolul al XVII-lea confirmau astfel mitul primelor misiuni, datorate Sfântului Toma, şi pe acela al preotului Ioan. Nu din ignoranţă erudiţia catolică prefăcea aventura ereticilor nestorieni într-un episod al legitimei cuceriri de suflete. Ea cunoştea perfect ceea ce se petrecea la Pekin. Dar nu se interesa de asta decât în virtutea unei prejudecăţi religioase, care o convingea că aici se află oameni uşor de convertit, fiindcă deţin de mult timp credinţele esenţiale.

De altfel, universalismul creştin fusese îndelungă vreme legat de împărţirea confesională a Occidentului şi de preocupările lui eshatologice. Primii apologeţi ai Reformei nu au uitat niciodată să utilizeze împreună cu Roma, dar împotriva ei, propria sa argumentaţie comparatistă. Argumentaţie doveditoare, o dată cu răspândirea mondială a Evangheliei, pentru apropierea acelui sfârşit al lumii vestit de Iisus şi care trebuia să grăbească punerea în funcţie a Antihristului.

O iluzie analoagă se va referi la Lumea Nouă. Atunci când spaniolii au cucerit Peru, au putut admira, în statuia care înfăţişează fantoma apărută în faţa incaşului Viracocha, imaginea bărboasă a unui sfânt apostol, aidoma acelui Bartholomeu reprezentat întotdeauna cu diavolul legat la picioarele lui. Au conchis imediat despre posibilitatea unei foarte vechi propovăduiri a Cuvântului lui Dumnezeu către Păgânătatea din ţara aceea îndepărtată. Primii cronicari ai Americii s-au întrebat, în cadrul schemei biblice tradiţionale, care putuse fi originea popularii continentului. Herrera va afirma, încă în 1615, că descendenţii lui Noe veniseră aici direct pe uscat, prin zona Polului Nord sau a ipoteticului continent austral. El se baza atât pe o savantă exegeză a Sfintei Scripturi, cât şi pe un bun-simţ geografic. Aceleaşi perspective teologice şi aceeaşi utilizare a comparatismului religios se întâlnesc, cu o jumătate de secol mai devreme, la Gomara, pe care îl va citi Montaigne. El credea că Antilele putuseră fi descoperite de cartaginezi. Inspirat de el, Jean de Lery îi legase pe topinambuii din Brazilia de Ham cel blestemat, într-atât îl mâhnea lipsa de religiozitate a acelor sălbatici. Totuşi, ei primiseră, probabil, învăţătura de la apostoli, fiindcă, după opinia unor buni istorici, Sfântul Matei mersese să le ţină predici canibalilor. Către 1600, navigatorul portughez Pedro Fernandez de Quiros se va înverşuna şi el să descopere, pe continentul austral, un nou Ierusalim.

În Franţa catolică sau reformată de la începutul veacului al XVII-lea, spiritele de seamă au preferat să li-l dea amerindienilor drept tată pe Sem. Destul de repede şi circulând pe uscat, dar de data asta de la vest spre est. urmaşii lui duseseră în Lumea Nouă religia nealterată, de inspiraţie adamică. În 1607, Gregorio Garcia rezumase perfect dezbaterea angajată pe acest subiect de către colonizatorii spanioli. Ea moştenea, în legătură cu Peru. Mexic şi Brazilia, o îndelungată tradiţie ce afirma prezenţa timpurie aici a Sfântului Toma. Neobosit, apostolul evanghelizase atât America de Sud, cât şi Extremul Orient. Pe la 1550, iezuiţii din Bahia contemplau urmele tălpilor lui; în locul cu pricina, a fost îndată organizat un impozant pelerinaj al indienilor proaspăt convertiţi. Mitul Omului Alb, erou civilizator, mit foarte apropiat de istoria sfântă a creştinilor şi, fără îndoială, de conchista de mai târziu, a luat naştere în această atmosferă mentală ce reconcilia credinţele indiene cu universalismul biblic. Incaşul Gargilaso de la Vega şi-a petrecut exilul spaniol încercând să dovedească unitatea lumii prin legarea propriei sale civilizaţii de ciclurile tradiţionale ale istoriei menţionate de Platon sau Sfântul Augustin. Puţin mai târziu, conaţionalul său, Poma de Ayala, zugrăvea în Adam un plugar indian, mai înainte ca filologii să facă, la rândul lor, din *quechua* cea dintâi limbă vorbită în lume. Gustul epocii pentru analogia apologetică, întemeiat pe miraculosul erudit, a multiplicat, în Lumea Nouă ca şi în cea Veche, semnele unei prime creştinări. La aceasta s-a adăugat teza originii ebraice a indienilor, ce relua nişte date admise de către toţi, deoarece fiii lui Noe erau răspunzători de popularea Americii ca şi a restului Universului. Mitul biblic al răspândirii neamurilor se află în fundalul disputelor etnologice ale vremii cu privire la noul continent. Ele au înflorit în secolul al XVI-lea, când Lescarbot estima că Noe condusese personal o expediţie în Brazilia, ca şi în Japonia. Mai sobri şi mai nuanţaţi, spaniolii admit o mare varietate de căi pentru a înţelege aşezarea amerindienilor. Câţiva pionieri ai antropologiei, printre care şi uitatul nostru Auzoles, au avut dibăcia să-şi lege de tătari controversele, însuşi Grotius s-a pasionat de această discuţie. În 1642, el a atribuit o origine diferită americanilor, pe care îi făcea să vină din Groenlanda, din Africa sau din Asia. Pentru strălucitoarea civilizaţie incaşă nu putea imagina decât o origine chineză, legând totodată limba, religia şi obiceiurile aztecilor de cele ale vechilor germani. Pe de altă parte, Laetius, istoric, geograf şi filolog, dar şi director al Companiei Olandeze a Indiilor Occidentale, a susţinut o sursă mongolă pentru populaţia din nordul continentului; el admitea că evreii populaseră sudul – în asemenea măsură încât Brazilia, de pildă, le împărtăşea riturile. Alţi participanţi la dezbatere au insistat asupra înrădăcinării biblice a amerindienilor, ce proveneau din misteriosul Ophir al lui Solomon sau, prin intermediul fenicienilor, din nefericitul Ham. În acest caz, colonizarea lor de către spanioli ar

fi împlinit blestemul aruncat de Noe.

Adăugată la referirile anticilor despre Atlantida, respectiva evocare mitică a Sfintei Scripturi dovedeşte că. pe la 1650, cei mai străluciţi savanţi din Amsterdam încă descifrau istoria lumii prin prisma Vechiului Testament. Convingerea le era întărită de israeliţii din Provinciile Unite. Mânase ben Israel, cel mai erudit dintre aceştia, i-a identificat pe amerindieni cu triburile evreieşti dispărute. Episcopul francez Genebrard îi adusese, în secolul precedent, direct de pe Eufrat în Labrador. Pentru Mânase, care asimila templele incaşe cu sinagogile şi descoperea la precolumbieni cele mai multe dintre obiceiurile şi credinţele sale proprii. Isaia menţiona limpede că un val de evrei populase Noua Spanie şi Peru, pornind din China. Ştiinţa occidentală, avidă de un comparatism religios bazat pe legendele biblice şi pe credinţa în vechimea fundamentală a ebraicii, împărtăşea astfel de iluzii. În faţa decadenţei americane a poporului evreu, ea estima că, prin creştinarea modernă a Universului, se realizau, pe drept cuvânt, făgăduinţele scripturare.

Aşadar, legaţi sau nu de cele zece triburi, de Ham sau de Sem, amerindienii descindeau din Noe. În 1652, Hornius va rezuma controversa, făcând ca America să intre, pentru prima oară, în periodizarea istorică. El stabilea existenţa migraţiilor maritime succesive ce aduseseră, de mult timp, în Lumea Nouă riturile creştine. Cea de a doua jumătate a secolului al XVII-lea a continuat să gândească la fel. Pentru ea, *Facerea* descria istoria lumii, şi nu, ca în cazul lui La Peyrere. aceea a unui singur popor. Occidentul nu putea înţelege trecutul omenirii decât pornind de la leagănul ei palestinian. Teologul luteran Moebius afirma şi el. În 1686, realitatea unei călătorii pe uscat a apostolilor în America. Doar o minoritate de intelectuali primea cu o rezervă sceptică ipoteza unităţii civilizaţiilor datorată seminţiei poporului ales.

Creştinii socoteau, într-adevăr, drept ceva scandalos posibilitatea ca religia lor să constituie un fapt izolat. Călătorii plecaţi dintre ei îi întâlniseră pretutindeni urmele, deoarece credinţa îi transforma în posesori naturali ai globului pământesc. Iar învăţaţii lor îşi consacrau cele mai intense strădanii întemeierii acestui necesar comparatism religios pe teoria providenţialistă şi pe experienţa etnologică, în Mexic, moştenitor îndepărtat al celor dintâi misionari care legau istoria mitică a ţării de indicaţiile veterotestamentare ori puneau să se joace, în limba nahualt, în faţa enoriaşilor, reprezentaţii sacre ale căderii lui Adam şi ale cuceririi Ierusalimului, franciscanul Torquemada asimilase, în a sa *Monarhie indiană,* publicată la Sevilla în 1615, divinităţile aztece zeilor greco-romani; matematicianul Carlos de Siguenza l-a identificat pe Quetzalcoatl cu Sfântul Apostol Toma. Cât despre celebra religioasă şi poetă Juana lnes de la Cruz, ea lega de cultul euharistie vechea ingerare, de către credincioşii marelui Huitzilopochtli, de fragmente din statuia acestuia, făcută dintr-un amestec de mălai şi de sânge omenesc. Când va evoca celebrarea marii sărbători a Soarelui, la solstiţiul din iunie, de către strămoşii lui, incaşul Garcilaso de la Vega o va numi „Pastele acestor păgâni" şi va vorbi, cu tot atâta mândrie, despre dragul său Cuzco, ca despre .„o altă Romă".

C. COMPARATISMUL CREŞTIN ŞI ISTORIA RELIGIILOR

Studiul comparativ al tradiţiilor mitologice

Când Vasco da Gama şi tovarăşii lui au debarcat, la începutul anului 1498, pe ţărmurile Indiei, erau convinşi că vin în contact cu o populaţie creştină. Şi au descifrat ca pe nişte imagini ale Sfintei Treimi înfăţişările zeilor hinduşi. Mulţimii ce striga în jurul lor numele lui Krishna i-au atribuit sărbătorirea lui Hristos, iar templele brahmane din Calcutta le-au asimilat unor sanctuare de tip occidental, unde erau adoraţi Sfânta Fecioară şi ceilalţi sfinţi; şi-au făcut aici rugăciunile cu evlavie, plini de respect pentru preoţii cultului, pentru riturile şi simbolurile lor. Un asemenea *quipro quo* dovedeşte o credinţă spontană şi, totodată, unitatea şi micile dimensiuni ale lumii, ce nu putea cunoaşte decât o credinţă. În ciuda numeroaselor deziluzii, secolele moderne se vor încăpăţâna să lege de adevărurile fundamentale ale creştinismului ceremoniile păgâne, cărora le descopereau din ce în ce mai mult periculoasa diversitate.

Tradiţia aceasta apologetică fusese aplicată mai întâi miturilor antice, începând cu Homer, ele conţineau învăţături implicite pe care clericii erau datori să le desprindă în folosul credincioşilor. În veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, Ficino a avut numeroşi succesori grăbiţi să boteze o filosofie antică având contribuţia ei la Revelaţia originară. Îndelungatul noroc al neoplatonismului italian a continuat până în epoca lui Descartes. când a trezit un ultim ecou la Universitatea din Cambridge. Umanismul creştin din vremea lui Ludovic al XIV-lea rămâne marcat de gustul teologiei veritabile pentru asimilarea la adevărata credinţă a înţelepciunii Păgânătăţii. O asemenea tendinţă s-a manifestat mai cu seamă în domeniul istoriei sacre. Conform Părinţilor Bisericii, temeiul tendinţei în cauză consta în atribuirea către Noe sau Moise a originii obiceiurilor religioase ale tuturor

popoarelor şi în special a izvorului mitologiei păgâne. Continuându-l pe Annius din Viterbo, apologeţii din Renaştere împărtăşeau şi ei acest tip de comparatism. De exemplu, după opinia calvinului francez Mornay, Sfânta Scriptură, mai veche decât grecii şi decât romanii, le inspirase acestora teologia şi ştiinţa. Cât despre Charron, preot impecabil, dar spirit greoi, *înţelepciunea* lui descoperea, în noile Indii, credinţele religioase cele mai ortodoxe din Lumea Veche. Autorul îi urma astfel lui Montaigne care, sceptic în privinţa creştinării lui Homer, cita totuşi, pentru justificarea credinţei din Occident, prezenţa la amerindieni a circumciziei sau a păresimilor, a Crucii sau a celibatului preoţilor. Amintindu-şi de Diluviul universal şi aşteptând învierea morţilor, crezând în crearea unui om primordial şi adorând un Dumnezeu incarnat dar veşnic, aceşti aşa-zişi barbari cucernici ai mitrei, ai aghiazmei ori ai riturilor botezului erau de fapt nişte credincioşi lipsiţi de conştiinţa devoţiunii.

La începutul secolului al XVII-lea, *Istoria* lui Raleigh va fi plină de consideraţii împrumutate din călătoria pe mare a lui Noe, iar o serie de învăţaţi protestanţi, de la Grotius la Wolff, vor prelungi mitul sursei biblice a idolatriilor. Înrudirea celor din urmă provenea din sacralitatea originară căreia ele îi erau simple deformări. Naşterea istoriei religiilor, întruchipată, în 1641, de monumentala *De Theologia gentili* a olandezului Gerardus Vossius, îşi scotea referirile din Vechiul Testament, în care includea credinţele păgânismului antic sau modern. Un asemenea fel de a gândi va rămâne viu până dincolo de 1700. Îi găsim urmele în studiul alegoric al poemelor homerice, ce va continua să înflorească în Epoca Modernă. Sensul lor ocult a fost apropiat de către Jean de Sponde, poet hughenot, de acela al Sfintei Scripturi. Un profesor de la Oxford afirma, în 1660, amploarea cunoştinţelor veterotestamentare ale autorului *Iliadei,* care erau încă neîndoielnice şi pentru scriitorul olandez Gerardus Crose, în 1704.

Prezentă, de la 1500, în picturile ce decorau, la Vatican, apartamentele papei Borgia, înţelepciunea simbolică a Egiptului, unde studiase Homer, îi fascina cu atât mai mult pe creştini, cu cât Moise urmase aceeaşi şcoală.

De altfel, primul, în ordine cronologică,dintre istoricii eclesiastici, Eusebiu din Cezareea, continuându-i pe apologeţii evrei, îi atribuise lui Moise introducerea tehnicilor de irigaţie în Valea Nilului; aceleaşi surse susţineau că Avraam răspândise ştiinţa astrologică. Căutarea înţelesului hieroglifelor se lega de aceea a adevărurilor biblice pe care cele dintâi trebuia, în chip firesc, să le conţină. În legătură cu asta, o întreagă literatură a furnizat. În veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, lexicoane comode. Ea confirma originea evreiască a religiei universale. În cadrul unor lucrări amănunţite şi serioase, Kircher, mai ales, a asociat dogmelor creştine imaginile proprii scrierii egiptene. Ipoteza lui. care o relua, după două secole, pe aceea a lui Ficino, pornea de la aceeaşi prejudecată. El făcea din ebraică limba originară care, printr-un ocoliş egiptean, avea să-i influenţeze până şi pe chinezi. Comentatorii descopereau, ca şi predecesorii lor medievali, toate misterele credinţei în opera lui Vergiliu, profet, abia dacă încifrat, al adevărurilor sfinte. Teza aceasta nu a fost apanajul neoplatonismului florentin, dar a constituit un loc comun al umanismului. În vremea Renaşterii s-a ajuns până la a creştina chiar şi *Metamorfozele* lui Ovidiu, doar cu puţin mai alegorice, în fond, decât *Cântarea Cântărilor.* Paralelismul între studiile biblice şi examinarea legendelor păgâne se impunea mitografilor şi literaţilor din epocă. Departe de a tulbura deplina conştiinţă creştină, el mai degrabă o întărea. Pentru toţi aceştia, zeii din trecut sau aceia ai altor popoare reprezentau o reflectare imperfectă a misterului autentic. Şi ei îi studiau ca atare, combinându-şi gustul pentru simbolism cu o perfectă ortodoxie. Tehnicile comparative, puse în slujba apologeticii, au dominat hermeneutica din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Deloc pusă în încurcătură de descoperirile arheologice, cea din urmă s-a folosit de ele, aşa cum o dovedeşte opera celor mai vestiţi „anticari". A fost nevoie de raţionalizarea miturilor, în cadrul literaturii mai mult decât în acela al ştiinţei, pentru a face să dispară treptat această concepţie a legendelor. Totuşi, ea a avut încă mult timp partizani, convinşi că regăsesc povestea lui Adam sau pe cea a lui Moise în istoria tuturor popoarelor lumii. Episcopul francez Huet a ilustrat cu strălucire, pe la 1680, tendinţa în cauză. El s-a aliat unei întregi viziuni colective despre trecutul sacru şi cel profan. Cu puţin înainte de vestita lui *Demonstraţie evanghelică,* de pildă, Pierre Jurieu îşi consacra o parte a cursurilor de la Academia calvină din Sedan unui examen comparat între idolatriile păgâne şi cele ale evreilor. Şi conchidea, firește, printr-o explicare a celor dintâi de către celelalte. În Frankfurtul anului 1653, un pastor protestant dintre cei mai cucernici, deci întru totul ostil lui Descartes, aşeza pe primul loc în preocupările lui intelectuale datarea exactă a vieţii lui Set, călătoriile lui Saturn în Italia sau studierea biblică a migraţiei popoarelor.

Lucrarea lui Huet avea să ofere modelul pentru acest tip de demonstraţii. Ea consta în a dovedi adevărul istoriei sfinte prin conformitatea cu ceea ce reţinuseră dintr-însa, deformând-o. neamurile străine. Elev al protestantului Bochart, episcopul francez justifica respectivul comparatism teologic prin invocarea unei impresionante ştiinţe critice, care îi îngăduia să lege de *Pentateuh,* cea mai veche dintre toate cărţile, credinţele

tuturor popoarelor. Aşadar, păgânismul îi imitase pe evrei, de la zeii fenicieni la cei egipteni, de la cei persani la cei indieni. Acest împrumut considerabil şi evident depăşea domeniul religios, întrucât indicaţiile din Vechiul Testament priveau ansamblul civilizaţiei. Recurgând la analize etimologice şi filologice, Huet îi atribuia numai Palestinei paternitatea acesteia din urmă. Poveştile păgânilor conţineau respectivul adevăr ascuns, la fel şi practicile lor rituale, datorate în mod expres vechilor evrei; *Demonstraţia* îşi extindea afirmaţiile la China şi Japonia, unde regăsea aventura Evei, pe aceea a Sodomei şi miracolele lui Moise.

Etnologia pe cale de a se naşte, un aliat puternic al umanismului creştin, îi prefăcea pe gali sau pe amerindieni în elevi ai lui Israel, în maniera Antichităţii greco-romane. Pentru Huet, Apollo şi Priap, Esculap şi Prometeu îşi aflau originea în Vechiul Testament. Pasiunea pentru teologia comparată descoperea, în toate cultele Universului, reflexul singurului cult adevărat. Identificând translaţia lor cu aceea a popoarelor, ea le raporta pe amândouă la un punct de pornire necesarmente biblic. Legendei lui Romulus i se atribuiau trăsăturile din cea a lui Moise, a cărui soţie şi soră oferiseră prototipul marii majorităţii a zeiţelor păgâne. De la cartaginezi şi până la chinezi, etnografia antică şi cea modernă îi confirmau lui Huet o astfel de genealogie religioasă. În opinia lui, era de ajuns să se reconstituie canalele, deloc misterioase, prin care neamurile străine primiseră învăţătura evreiască. Iar acestea din urmă îl transformaseră, de exemplu, pe Iosua în Hercule. Episcopul francez mergea până la a atribui o origine biblică procesiunilor falice ale atenienilor. Lega ridicarea la Cer a lui Brahma de înălţarea lui Ilie şi imagina fără teamă o întâlnire, în Babilon, între Pitagora şi Iezechiel. În sfârşit, arăta că în mod greşit îi fuseseră atribuite lui Zoroastru toate însuşirile respectivului profet din Israel. În acelaşi moment şi în acelaşi spirit, maestrul din Sacy îşi adnota traducerea Sfintei Scripturi, iar episcopii francezi de la 1770 aveau să folosească în continuare argumentul apologetic împotriva îndoielilor exprimate de filosofi. Nu este mai puţin adevărat că predecesorii iberici ai acelor episcopi asociaseră cu seninătate de îndepărtata expansiune romană sau de poporul evreu templele redescoperite la Angkor.

Acest vis cu ochii deschişi al ştiinţei moderne venea de la grija ei de a identifica creştinismul cu ansamblul culturii mondiale. Glasul tainic, care, conform lui Plutarh, îi anunţase Universului moartea zeului Pan, voise să vorbească despre Hristos, iar Filostrat îşi împodobise prin impostură eroul, Apollonius din Tyana, cu minunile săvârşite de Iisus. Huet împinsese lucrurile până la a-i atribui lui Confucius propovăduirea venirii lui Mesia, graţie perfectei cunoaşteri a Vechiului Testament de către celebra personalitate chineză. Este însă adevărat că şi pentru iezuitul Martini, cel ce inspirase *Demonstraţia,* înţeleptul din China copiase forma de guvernământ a vechilor evrei şi le dăduse cu anticipaţie discipolilor lui viitoarea organizare apostolică. Sinologia louis-quatorziană admiră astfel, în Imperiul Celest, un stat aflat la curent, încă de la îndepărtatele lui origini, cu majoritatea adevărurilor creştine, inclusiv folosirea matematicii. Cronologia lui urcând în timp până aproape de Potopul universal, cetăţenii săi probabil că îi auziseră vorbind pe profeţii biblici. Dorinţa de a dovedi adevărul istoric al credinţei, legând izvoarele acesteia din urmă de acelea ale lumii înseşi, se afla la baza respectivului comparatism, apologetic şi, în acelaşi timp, ştiinţific. El interzicea conceperea omenirii primordiale dincolo de termenii Sfintei Scripturi.

Continuitatea sacralizării culturilor profane poate fi admirată în cartea în care părintele Lafitau expune, în 1724, moravurile irochezilor. În primul rând, ca şi obiceiurile egiptenilor sau ale chinezilor, ele îşi au originea în Revelaţia vestită lui Adam, Revelaţie deformată de idolatrie pe teritoriul Americii sau în Lumea Veche. Şi în cartea aceasta resursele mitologiei comparate sunt puse în slujba religiei autentice. Astfel se descoperea, la sălbaticii din Lumea Nouă, acelaşi simbolism degradat ca şi în Antichitatea clasică sau în Orientul modern. Misterele lor, analoage celor ale tuturor credinţelor din Univers, nu puteau proveni decât dintr-o reflectare deformată a adevăratului mister. Deşi autorul, un iezuit luminat, nu face din semnul Crucii un monopol al creştinilor, găseşte scuze pentru înclinaţiile aparte ale indienilor descrişi de el, punându-le în paralel cu moravurile identice ale spartanilor ori ale atenienilor.

Monoteismele necreştine şi comparatismul

Din raţiuni teologice, antisemitismul rămânea un fenomen foarte răspândit în Occidentul modern. Toţi creştinii simţeau aceeaşi oroare faţă de poporul deicid, iar catolicii aveau un motiv suplimentar să nutrească o asemenea prejudecată, fiindcă îi atribuiau viitorului Antihrist o origine israelită. Mesianismul, favorabil evreilor, al unui La Peyrere reprezenta, la mijlocul secolului al XVII-lea, o excepţie notabilă, ce nu făcea decât să sporească marele scandal stârnit de tezele sale. Dorinţa profetică de a reunifica lumea, sub conducerea Franţei, prin creştinarea Ţării Sfinte şi convertirea fostului popor ales rănea sentimentele prea multora pentru a găsi adeziunea lor. Totuşi, dorinţa aceasta dovedeşte o fascinaţie faţă de Israel, manifestată deja la cabaliştii creştini din Renaştere. În mediile intelectuale, Reforma a început prin cearta care, după 1510, l-a opus pe

umanistul german Reuchlin inchizitorilor dominicani. Cel dintâi, pornit pe urmele înţelepciunii evreieşti, o descoperise în arcanele ebraicii; limbă originară şi universală, ea singură putea conţine enunţarea divinului. *De arte cabalistica,* dedicată papei Leon al X-lea, constituie o reînviere a pitagorismului şi o Biblie a Cabalei. Preţioasă dispoziţie testamentară lăsată de trecutul mitic umanismului, Cabala îngăduia îmbogăţirea cunoştinţelor teologice ale Epocii Moderne.

Italia Reformei catolice, ţară unde, în 1540, mureau un Galatino şi un Giorgio da Veneţia, fu entuziasmată de această descoperire. Cultura ei nu despărţea adevărul religios de hermetism şi socotea, cu dragă inimă, drept sursă a cunoaşterii omeneşti posteritatea imediată a lui Noe. Gustul pentru Cabală a corespuns deci, la umaniştii transalpini, aspiraţiei către întoarcerea la unitatea primordială a lumii, aspiraţie ce se lega de tendinţele profetice şi eshatologice proprii epocii. Paolo Ricci, fiu spiritual al unui vicar general al franciscanilor, publica în 1541, cu aprobarea teologilor din Bologna şi Pavia, o justificare a ştiinţei evreieşti care făcea din Judecata de Apoi una dintre primele revelaţii ale lui Adam. Această apologie făcută Cabalei de către un elev al aristotelicienilor de la Padova avea să-i atragă atenţia lui Kircher. În acelaşi moment, dominicanul Giustiniani îşi ducea mai departe studiile asupra ebraicii, ce-l confirmau pe Hristos în texte ale misticii israelite medievale, în timp ce franciscanul Pietro Galatino, amator de miraculos şi de profeţii, exprima înclinaţii analoage. După opinia lui Gilberto din Viterbo, căpetenie a augustinienilor şi cardinal în 1517, redescoperirea Cabalei era la fel de importantă ca şi aceea a Americii. deoarece, confirmând unitatea lumii, îi vesteau acesteia din urmă venirea Vârstei de Aur.

Această creştinare a ştiinţei evreieşti conferă un sens religios şi mondial cercetărilor orientale ale umaniştilor. Ei descopereau, în simbolurile studiate, adevărul unei convergenţe ecumenice culminând în Mesia. Franciscanul Francesco Giorgio din Veneţia interpreta cel mai bine în lucrările sale această dorinţă de armonie. Se poate ca noi să nu vedem în ele decât un misticism confuz, a cărui lipsă de spirit critic şi de metodă este dezolantă; contemporanii admirau însă aici o sinteză perfectă între teologii antici şi creştinism. Interpretarea numerală a literelor ebraice, datorată misticii evreieşti, confirma divinitatea lui Iisus. Sigură pe dezvăluirea unor astfel de secrete, papalitatea lui Paul al III-lea s-a angajat într-o luptă universală reformatoare, fiind convinsă că venise timpul pentru aşa ceva. Germania, agitată de către Luther, era însufleţită de aceleaşi preocupări. Reformatorii ei, adeseori ebraizanţi, învăţaseră de la Reuchlin Cabala creştină[9]. În acest sens comentau Sfânta Scriptură, plină de imaginile unei tradiţii pierdute. Franţa din veacul al XVI-lea s-a pasionat de această cercetare, prin intermediul căreia spera să găsească, în mai mare măsură decât în altă parte, misterul unităţii Universului. Colegiul Regal a numărat, printre primii lui maeştri, mulţi amatori de o asemenea căutare, Guillaume Poştei fiind cel mai important.

Acest fiu al unor umili orăşeni normanzi a aflat de la o veneţiancă analfabetă secretul Concordiei universale, inseparabilă de milenarismul creştin şi care l-a călăuzit spre Ierusalim. Socotind că la baza mitului se află o meditaţie proprie misticii evreieşti, a tradus *Zohar*[10]*,* cartea fundamentală a celei din urmă. Aceasta menţiona condiţiile mântuirii lumii întregi, conform „sacrelor comentarii ale anticilor". Interpretare a unei Evanghelii universale urcând în timp cel puţin până la Moise, ea nu putea decât să-l confirme pe Hristos, până într-atât erau însetaţi de unitate toţi admiratorii pătimaşi ai Israelului. Cercetarea profetică a lui Poştei, care îl determina să spere într-o foarte apropiată convertire a musulmanilor, a avut numeroşi imitatori. De la *Facere* la *Apocalipsă.* citirea de către ei a Bibliei şi a lumii se lega de ştiinţa evreiască. Fraţii Le Fevre de la Boderie, arhiepiscopul Genebrard şi ciudatul Blaise de Vigenere au dus mai departe acest mod de a gândi care descoperea adevărul spiritual în tradiţia israelită. Succesul studiilor ebraice a favorizat respectivul curent, manifestat şi în Spania şi Anglia. Entuziastul John Dee, elev al lui Poştei, s-a dus până la Praga pentru a făgădui, spre marea emoţie a nunţiului, o apropiată reformare a lumii, fondată pe dubla nimicire a Romei şi a Constantinopolului.

Această creştinare a *Zohar-ului* se putea lega de mitul protestant al eliberării Universului. De aceea, reacţiile religioase la Cabală au fost complexe. Mijloc deosebit de apropiere între iudaism şi creştinism, ea a

[9] Se numeşte Cabală acea tradiţie mistică a evreilor care, din secolul al XII-lea, insista asupra semnificaţiei lăuntrice şi ascunse a Scripturilor, în detrimentul sensului lor literal. Cabala îşi propune sa ajungă la adevărata semnificaţie, combinând literele din cuvintele Bibliei şi calculându-le valoarea numerică. Mişcarea, de origine orientală, a apărut în Germania, unde a fost asociată unor tendinţe eshatologice. Ea a cunoscut o dezvoltare deosebită în Spania secolului al XIII-lea.

[10] Capodoperă datând de la sfârşitul secolului al XIII-lea şi datorată, fără îndoială, lui Moise de Leon, constând într-o interpretare mistică a Legii evreieşti, cu scopul de a păstra substanţa credinţei populare. Îi învaţă pe cabalişti să descopere în Lege un sens ascuns, care permite ca Dumnezeu să fie cunoscut şi iubit mai bine.

provocat numeroase convertiri ale celui dintâi la cel de al doilea. Intelectualii evrei câştigaţi astfel de Biserică i-au dezvăluit acesteia secretul concordanţei dintre adevărurile ei şi tradiţia îndepărtată a poporului ales. Valabilă pentru Roma, remarca se aplică şi reformaţilor, care i-au atras pe fiii unor rabini, deveniţi profesori de ebraică şi apologeţi ai lui Mesia. Catolicismul tridentin s-a hotărât cu greu să condamne Cabala. În pofida *Index-ului,* creştinii ce o practicaseră şi o apăraseră au fost multă vreme pomeniţi cu cinste. Dispreţuite de unii, astfel de reverii au atras adesea atenţia, dacă nu chiar şi respectul ebraizanţilor. Într-adevăr, nici unul dintre teologii secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea nu au putut ignora învăţăturile *Zohar-ului.* Curiozitatea se îndrepta în chip firesc spre o carte care confirma viziunea augustiniană cu privire la o structură angelică a lumii. Filosofia lui Jean Bodin, de exemplu, ostilă ştiinţelor oculte, dar pasionată de teologia mistică, a fost fascinată de descifrarea misterelor limbii cereşti; umanismul său neoplatonician căuta în primul rând natura lui Dumnezeu în comentariile ezoterice ale primelor versete din *Facere.*

Duşmani ai evreilor şi ai minciunilor lor, mulţi protestanţi au împărtăşit totuşi o astfel de admiraţie exagerată. Gustul lor religios pentru universalitate, ca şi profetismul lor apocaliptic profitau de mistica evreiască. Erau încurajaţi în asta de concepţia magică asupra lumii, concepţie ale cărei speculaţii oculte favorizau studierea corespondenţelor dintre Cabală şi astrologie. Fascinaţia alfabetului ebraic reunea astfel cele mai multe dintre „ştiinţele" vremii, obsedate de trecutul mitic al omenirii şi dornice să-l reînvie. Înclinaţia pentru simbolism a îndelungatei Renaşteri a stârnit şi un mare interes faţă de tradiţia secretă a Israelului. O tradiţie legată, prin înseşi întunecimile ei, de teologia credincioşilor sau de aceea a Păgânătăţii, amândouă pline de mistere profetice sau hieroglifice. Dumnezeul evreilor şi al creştinilor nu le vorbise limpede aleşilor Lui. Lor le revenea datoria să descopere arcanele lumii, pe care El îi lăsase doar să le întrezărească. Într-un asemenea spirit, speculaţiile Cabalei ofereau o metodă de descifrare. Ea satisfăcea astfel pasiunea credincioşilor şi a intelectualilor pentru înţelegerea şi concilierea universale.

O pasiune ce a fost continuată şi în secolul lui Descartes. Apropiată de Pitagora şi de Platon, ea le îngăduia creştinilor să-l regăsească, în gândire, pe acel Adam mitic ai cărui urmaşi populaseră cu atâta repeziciune o lume sortită unui sfârşit apropiat. În *Tezaurul istoriei limbilor,* publicat în 1611 de către uimitorul Duret şi care cuprindea toate limbile, cu evoluţia şi caracteristicile lor, până şi pe aceea a păsărilor, Cabala, cel mai bun interpret al alfabetului ebraic, ocupă o treime din miile de pagini ale lucrării. Desigur, lingvistica aceasta mistică întorcea spatele ştiinţelor moderne, însă demersurile ei aveau o importanţă cu mult mai mare, fiindcă îi permiteau să închidă într-o singură carte secretele evreieşti, adică revelate, ale Universului.

Islamul nu a cunoscut, în Epoca Modernă, un astfel de noroc. Prejudecăţile răspândite împotriva lui de către spiritul medieval au rămas intacte. Nici Renaşterea nu s-a atins de ele, ocupată cum era să polemizeze cu Mahomed. Povestirile legendare colportate cu privire la el i-au inspirat şi pe Reformatori, care au plasat în Islam o ramură a Antihristului. La fel ca traducătorii Coranului, călătorii nu aduceau nici ei, în general, elemente apte să modifice schema tradiţională. Pentru creştinii din acea vreme, musulmanii rămân, în esenţă, nişte eretici. Europenii vorbesc despre Islam pornind de la propria lor concepţie despre lume şi cu dorinţa de a o vedea pe aceasta din urmă unificată sub o singură credinţă. Primatul perspectivei religioase se observă în lucrarea consacrată, în 1625, de cucernicul laic parizian Baudier, credinţei turcilor. Autorul opune adevăratei Biserici Paradisul venusian al arabilor şi impostura lor sectantă.

Ca să răspândească mai bine respectiva credinţă, Mahomed îi adăugase câteva ingrediente iudeo-creştine. Polemistul francez denunţă acest comparatism de prost-gust, ce deforma autenticele mistere ale teologiei. El deplânge falsele miracole la care recurgea pretinsa cucernicie musulmană, ca şi depravarea de către Islam a Sfintei Scripturi. Mistica lui Mahomed reluase miturile creştine şi copiase Biblia, începând cu relatarea Creaţiei. Anticipând demersul lui Huet, Baudier înlătură poleiala eronată, pentru a restabili dogmele ascunse de către un Islam calomniator al Patriarhilor şi al lui Iisus. O astfel de atitudine spirituală nu putea decât să împiedice înţelegerea celeilalte spiritualităţi. Ea se ralia la utilizarea apologetică, în favoarea creştinismului, a lui Hermes şi a Sibilelor.

Îndepărtaţii şi prestigioşii martori ai adevărului religios condamnau Islamul modern, întemeiat pe credinţe evident fanteziste. În acelaşi timp. mai multe semne cereşti vrednice de uimire îi prevesteau Constantinopolului apropiata pierzanie, provocată poate de loviturile acelui Antihrist babilonian aşteptat de Biserică.

Amestecul de dispreţ şi deriziune faţă de Islam se întâlnea pe atunci, în Occident, la tradiţionaliştii de toate confesiunile. Puţini vor putea ieşi, precum Pastel, din cadrul strâmt al polemicii împotriva impostorii. Tot astfel va constitui o excepţie, în jurul anilor 1590, curiosul *Heptaplomeres* al lui Bodin, unde un evreu şi un musulman se dedau, într-un uluitor dialog ecumenic, unei critici aspre la adresa doctrinei lui Iisus. Lipsa de înţelegere a creştinilor se va prelungi, până şi după secolul al XVIII-lea, în plină perioadă contemporană.

Totuşi, începând din veacul al XVII-lea, spiritul Epocii Luminilor va contribui la îndepărtarea ei, graţie progresului cercetării ştiinţifice a orientaliştilor, de altfel, legată intim de o preocupare faţă de apostolat. Se insista, de pildă, pe lângă cei mai mari profesori de la Oxford şi Leyda, să răspândească Biblia în arabă, în timp ce tot ei traduceau în latină Coranul. În acest tip de cunoaştere a lumii, primatul referirii la Sfânta Scriptură rămânea incontestabil. Astfel de prejudecăţi occidentale s-au schimbat numai încetul cu încetul, ca urmare a călătoriei în Persia a hughenotului Chardin. El descria, în cadrul civilizaţiei musulmane, o superstiţie destul de apropiată, în fond, de aceea a catolicilor. Bayle va relua procedeul comparatist, îmbogăţit cu un simţ mai ascuţit privind necesitatea coexistenţei religiilor.

El îi informa pe creştini despre diversitatea ireductibilă a Universului. Or, aceştia o refuzaseră îndelungă vreme, considerând lumea doar din punctul de vedere al credinţei. Ea nu admitea, faţă de credincios, pe lângă eretic sau necredincios, decât o fiinţă hibridă, păgânul. Păgânismul acestuia din urmă uitase cea mai mare parte a adevărurilor nealterate învăţate de la fiii lui Noe. Şi, în afară de convertire, păstra o singură valoare de dragul căreia să merite totuşi mântuirea.

5. MÂNTUIREA PĂGÂNĂTĂŢII

A. PĂGÂNISMUL ŞI RELIGIA ADEVĂRATĂ

Naşterea creştinismului şi a păgânismului

Slăvită sau vrednică de milă, moştenirea lăsată de Adam, milionarul ruinat, îi unea, în urmaşii săi, pe credincioşi şi necredincioşi. Intelectuali ai Renaşterii legau de această moştenire ansamblul cunoştinţelor omeneşti. Amintirea dispoziţiilor testamentare cu privire la Eden şi la instituţiile lui i-a transformat pe gânditori, de la Luther la Milton, în nişte nostalgici ai Paradisului pierdut. Ei estimau totodată că toţi oamenii păstrează o părticică din dreptul natural arătat de Dumnezeu celui dintâi dintre ei. Vestigiu al Vârstei de Aur şi al preafericitei stări de lucruri de atunci, această amprentă asupra raţiunii rezistase la corupere, în fond, Moise doar adăugase puţin la ea, iar urmaşii lui Noe se inspiraseră dintr-însa pentru a trăi în pace şi dragoste.

Credinţa în vestirea, încă din Eden, a Revelaţiei evanghelice îi prefăcea pe toţi copiii lui Adam în autentici creştini. Ei încetaseră să mai fie aşa ceva fiindcă uitaseră mesajul original, al cărui înţeles se pierduse de-a lungul veacurilor. Expansiunea religioasă a Europei în secolul al XVI-lea intenţionează în primul rând să reînnoade acest fir. Pentru umanişti, ca şi pentru simplii credincioşi, adevărata credinţă nu putea decât să se identifice cu istoria Universului.

Prin Bullinger, Reforma a accentuat convingerea cu privire la creştinătatea iniţială a lumii. Idolatria începuse numai o dată cu Ham şi totdeauna avusese adversari cărora evanghelismul le asigurase mântuirea. Protestanţii englezi, care i-au transmis lui Milton dogma respectivă, au învăţat, la rândul lor, de la calvinismul continental, teza alianţei dintre Dumnezeu şi om. Teza furniza o temelie atât pentru existenţa individuală a oamenilor, cât şi pentru a lor filosofie a istoriei.

Cu toate că Adam îl încheiase înainte de cădere, acordul fusese reînnoit, de la Noe la Hristos, trecând prin Avraam şi Moise. Aşadar, Edenul conţinea primele simboluri ale sacramentelor şi marca începuturile Bisericii. Dumnezeu îl guvernase numai în virtutea consimţământului dat de supuşii Săi. Diferitele contracte semnate de El, în continuare, cu omenirea se legau strâns de alianţa iniţială. Astfel încât, după Adam, se numărau printre cei aleşi toţi aceia cărora Dumnezeu le dăruise credinţa. Mitul creştinării originare se afla la baza posibilei mântuiri a Păgânătăţii. Înarmaţi cu dreptul natural dezvăluit în Paradis, ei îl adoraseră, încă de pe vremea lui Abel şi a sacrificiilor lui, pe adevăratul Dumnezeu. Ceremoniile privitoare la Lege şi la Evanghelie se mulţumeau să amelioreze şi să precizeze această religie originară.

Copii îndepărtaţi de Tatăl Ceresc prin drama istoriei, oamenii nu-L uitaseră niciodată. El le oferise tuturor fiilor lui Adam misterul milei şi al ispăşirii. Universalismul creştin al Epocii Moderne se întemeia aici pe acela al *Facerii* şi al Noului Testament, ce dădeau un sens mondial mesianismului evreiesc. Totodată, cunoştinţele intelectuale şi tehnice ale oamenilor depindeau de Revelaţia primordială. Indiferent de confesiunea lor, teologii din Renaştere nu încetau să tot admire prodigioasa ştiinţă a lui Adam. Într-adevăr, pe ea se bazau, în întreaga lume, cunoştinţele urmaşilor. Lui i se atribuiau numeroase lucrări, în timp ce savanţii secolului al XVII-lea se străduiau să descopere caracteristicile acestei enciclopedii erudite.

Concepţia despre dezvoltarea progresivă a civilizaţiei rămânea străină prejudecăţilor unei exegeze occidentale ce lega diversele culturi de amintirea strămoşului lor comun. Inteligenţa şi îndemânarea manifestate

de oameni se raportau la originile mitice ale umanităţii şi rămâneau întru totul inferioare celor ale marilor patriarhi evrei din vechime. Cea mai mare parte a instituţiilor sociale, începând de la căsătorie, se născuse în Eden; la fel se întâmplase şi cu Biserica şi statul. Astfel încât urmele lor se întâlneau la aproape toţi urmaşii lui Adam, iluminaţi de razele dreptului natural. Un bizar apologet capucin de pe vremea lui Pascal, părintele Rapine, călduros admirat de Bremond, a alcătuit o monumentală istorie a creştinismului, începând în mod firesc printr-o expunere despre credinţa păgânilor. Aceştia primiseră, abandonaseră sau păstraseră bazele unei religii nealterate, pe care mai apoi Biserica se mulţumise să o manifeste într-o manieră mult mai strălucitoare. O asemenea perspectivă teologică se întâlnea deja în critica, datorată dominicanului spaniol Las Casas, faţă de opera de colonizare înfăptuită de compatrioţii lui. Profetismul său, inspirat din *Apocalipsă* şi comentatorii ei patristici, îi includea pe amerindieni în mulţimea de reprezentanţi ai tuturor neamurilor, care, conform Sfântului Ioan, aveau să-i slujească într-o zi Mielului, îmbrăcaţi în veşminte imaculate şi cu ramuri de palmier în mână.

O referinţă pauliniană însufleţeşte voinţa aceasta de creştinare universală. Fără a multiplica peste măsură numărul celor aleşi, ea leagă credinţele neamurilor de misterele sacre şi de primii lor campioni. Credinţele nu pot decât să se identifice cu o credinţă eternă, născută în ceruri, în mijlocul îngerilor, apoi prezentă pe pământ încă de la începuturi. Astfel, idolatria a urmat epocii celor drepţi. Credinţa într-un Moise învăţător al păgânilor provenea din dulcele miraj al unui „drum regal ales de Adam, deschis de patriarhi şi bătut de copiii lui Noe". În sens strict, creştinismul apăruse printre păgâni, la cei mai buni dintre ei. O întreagă tradiţie apologetică, urcând până la neoplatonismul florentin, animă încă, în Franţa veacului al XVII-lea, cercetările comparative întreprinse de umanismul evlavios. El asimilează ştiinţa lucrurilor divine unei concepţii despre sacrificiu şi sanctificare, concepţie de care religia păgânilor era plină. Ea adora, în imnurile şi altarele ei, un Dumnezeu incomprehensibil. Totalitatea secolelor şi a neamurilor o văzuse răspândindu-se dinspre poporul evreu. Genebrard şi Kircher propuneau aici o cronologie şi o bibliografie sacre, unde Adam, Set, Enoh şi Noe figurează drept cei dintâi evanghelişti. În 1655, Rapine reia integral basmul acesta teologic.

El arăta, de asemenea, reconstituirea, după Potop, a arhivelor şi întemeierea unor academii conduse de Patriarhi. În curând, lumea întreagă, din India până în Galia, va beneficia de ştiinţa răspândită de primele universităţi. Aşadar, legea lui Israel şi revelaţia creştină repetaseră un arhetip transmis păgânilor de către înţelepţii din Antichitate, de la Hermes la Platon, trecând prin Orfeu şi Pitagora. O asemenea reconstrucţie a istoriei religioase predispunea păgânismul la mântuire. În misterele lor, poeţii acestuia imitaseră Biblia, chiar dacă adesea o alterau, spre scandalizarea înţelepţilor. Popoarele păgâne începuseră prin a crede în Dumnezeu şi a practica în esenţă religia creştină, apoi se scufundaseră în culte superstiţioase, condamnate de cei mai buni dintre filosofi. Aceştia, reluând învăţătura Patriarhilor, pregăteau în mod direct Evanghelia lui Iisus.

Mitul neoplatonician trăia din plin în Franţa lui Ludovic al XIV-lea. Teologia lui mistică admira conformitatea dintre diversele practici rituale din Univers, reflectare multiplă a unui adevăr comun. În religia ei nealterată, omenirea celebra sărbătoarea lui Dumnezeu. Pascal însuşi va utiliza acest argument comparatist; preocupat să concilieze credinţa creştină şi antichitatea chinezilor, el estima că falsele credinţe păstraseră străvechi vestigii ale credinţelor autentice. Relatarea despre un Potop universal, obiceiul circumciziei, devotamentul faţă de Cruce atestau. În opinia sa, prezenţa unei amintiri a lui Iehova până şi la cei mai răi dintre sălbatici. O asemenea dogmă umanistă şi optimistă se întemeia pe ştiinţa şi experienţa istorice. El regăsea pretutindeni unitatea spirituală a lumii, pe care avusese grijă să o aşeze în punctul de pornire al gândirii sale. Şi prefăcea Universul într-un altar al lui Dumnezeu, a cărui dominaţie fusese recunoscută de toate popoarele, din Egipt până în China şi din Peru până în Germania. Druizii, de exemplu, imitaseră evlavia Patriarhilor.

Creştinarea păgânilor se baza şi pe analiza legăturilor dintre zeii acestora şi adevărata religie. Un asemenea comparatism îl metamorfoza pe Dumnezeul evreilor într-unui al întregii lumi. El identifica istoria credinţei cu aceea a Universului, aprobând adoraţia proprie suveranilor ahemenizi sau pe aceea a împăraţilor romani. Meditaţia asupra originilor confirma posibilitatea de mântuire a păgânilor, înconjurându-i, literalmente, de sacralitate. De altfel, apologeţii creştini deosebeau cu greu mântuirea păgânilor de aceea a lumii profane, inconştient convinse de adevărul Sfintei Treimi şi al Creaţiei; ei descopereau, în miracolele ei, semne ale divinităţii. La baza acestei concepţii providenţialiste despre un Univers perfect, deci predispus la credinţă, se afla viziunea unei ierarhii îngereşti. Diversele societăţi terestre, animale sau umane, manifestau credinţa în cauză.

Biserica nu a fost deloc surprinsă în faţa rezultatelor religioase ale marilor descoperiri geografice, care confirmau sensul unitar al misiunii ei. Cu toate că se lărgise, lumea, uriaşă casă de rugăciune, continua să-şi practice veneraţia seculară faţă de unicul Dumnezeu. Pretutindeni, aşa cum dovedea Cabala creştină, popoare şi filosofi îl celebraseră pe Mesia înainte de Incarnarea Lui. Şi regăseau în asta gesturile evlavioase ale unei stări

de nevinovăţie care furnizase modelul său religios Universului din vechime. Acolo, cel dintâi om fusese preot, iar urmaşii săi sacrificatori sau pontifi. În concepţia ei autentică despre sacerdoţiu, teologia păgână îl aştepta pe Hristos, tot astfel cum imita ceremoniile Patriarhilor sau cultul dedicat sfinţilor. Constructori de temple, adoratori de imagini şi creatori de sacramente, păgânii deţinuseră întotdeauna, după opinia a numeroşi creştini din Epoca Modernă, esenţa credinţei – conştiinţa necesităţii de mântuire.

Religia Păgânătăţii

Această atmosferă intelectuală a prezidat la publicarea, în 1642, a cărţii *Virtutea păgânilor* de Francois de la Mothe le Vayer. Cucernicul călugăr al Ordinului minimilor, Mersenne, prieten cu Descartes şi protagonist naiv al revoluţiei ştiinţifice, a susţinut-o cu putere; şi sursa sau motivele ei de inspiraţie pot fi găsite atât în viitoarea exegeză a lui Huet, cât şi în frescele menite să decoreze, în secolul precedent, biblioteca de la Vatican a lui Sixtus Quintul. Pretins manifest al ateismului erudit, lucrarea reia temele comune ale apologeticii creştine din epocă, afirmând persistenţa la necredincioşi a luminii veritabile şi făcând deosebire între îngerii Naturii, cei ai Legii şi cei ai Iertării. Ea remarcă faptul că marii patriarhi evrei de odinioară fuseseră nişte păgâni cucernici şi că acum erau, cu siguranţă, mântuiţi. Tezele oficiale ale catolicismului tridentin le erau mai puţin favorabile acelora veniţi după Moise. Dar numeroase surse teologice le atribuiau celor mai buni filosofi antici o credinţă explicită. La Mothe le Vayer este, fără îndoială, mai atent decât referinţele sale patristice la diversitatea unei lumi insuficient parcurse de către apostoli. Deşi crede mai puţin decât unii dintre apologeţi în perfecta ei creştinare, împărtăşeşte înflăcărarea acestora, botezându-i plin de voioşie pe gânditorii greci sau chinezi. Bazat pe concepţia biblică asupra istoriei, umanismul evlavios îi determina pe învăţaţii din Occident să asocieze simplului respect faţă de dreptul natural mântuirea veşnică. În decursul primului secol de existenţă a Ordinului iezuiţilor, majoritatea teologilor săi s-a pronunţat cu hotărâre în favoarea cunoaşterii lui Dumnezeu de către păgâni. În privinţa asta, convingerile lor tomiste au rezistat până şi povestirilor, mai puţin edificatoare, ale misionarilor. Atari convingeri se întâlneau, prin anii 1530, şi la ereticul german Sebastian Franck, care chema la răzvrătire toate popoarele ieşite din Noe şi-i aşeza pe acelaşi plan pe Adam sau Trismegist, pe Lot sau Mercur, pe Iov sau Plotin.

Cu douăzeci de ani înainte de La Mothe Ie Vayer. aceeaşi poziţie îi aparţinuse şi principalului său inspirator, ambrozianul Francois Collius, un impecabil cleric lombard, ce-i creştina cu generozitate pe cei mai buni păgâni şi deopotrivă pe copiii nebotezaţi. Mila acţionase înainte de Incarnare, şi Lumina adevărată suscită, ea singură, numeroase fapte virtuoase. Cei necredincioşi puteau să-l iubească pe Dumnezeu şi. prin aceasta, să dobândească mântuirea. Deşi această concepţie aşeza mai presus de darul ceresc făcut păgânilor ispăşirea prin credinţa adevărată, vedea în cel dintâi o dovadă a înţelepciunii şi a bunătăţii Domnului. Un dar care, pentru a-i converti pe păgâni, umpluse aerul şi inimile cu apariţii, cu glasuri supranaturale şi cu iluminări îngereşti. Această experienţă salvase mulţi dintre descendenţii lui Adam sau ai lui Noe.

Cea mai mare parte a cărţilor lui Collius este consacrată unei examinări precise şi ştiinţifice a câtorva cazuri particulare de cucernici necredincioşi. Autorul le cântăreşte cu grijă şansele de a participa la fericirea de dincolo de moarte şi tranşează în mod hotărât lucrurile cu privire la sufletul lor veşnic. Dacă îi cruţă pe Melchisedec, pe Iov şi prietenii lui, ca şi pe cei trei Magi şi pe Sibile, se arată mai rezervat în legătură cu regina din Saba, cu Anaxagora şi Epictet. În revanşă, îi condamnă fără ezitare, alături de Valaam, pe Orfeu şi Homer, Pitagora şi Heraclit, Platon şi Socrate, Aristotel, Diogene şi Plotin. Deci, în ciuda liberalismului său de principiu, ambrozianul era relativ sever. El respingea drept fantezistă ipotetica intervenţie a lui Grigore cel Mare în favoarea mântuirii lui Traian. Iar a sa Judecată de Apoi îi expedia în Infern pe înşişi Origene sau Tertulian. După La Mothe le Vayer, capucinul Rapine – care va aborda, la rându-i, în 1659, delicata problemă a sfinţeniei primelor secole – va lărgi perspectivele deschise de învăţatul lombard. Şi va manifesta în mai mare măsură decât acesta tendinţa de a-i mântui pe prinţii virtuoşi ori pe înţelepţii filosofi ai anticelor imperii. Destinat predicatorilor populari, voluminosul lui tratat încredinţa dominaţia asupra lumii mai degrabă milosteniei divine decât Satanei. Încă o dată se exprima aici universalismul creştin, bazat pe Sfânta Scriptură şi pe Părinţi. El revendica pentru adevărata religie, pe lângă Europa, posesiunea întregului pământ. Credinţă originară a omenirii, cultul lui Iisus avea, în cele din urmă, să strângă laolaltă toată omenirea. Tratând un subiect spinos, capucinul mărturisea că preferă severităţii lui Collius liberalismul lui La Mothe le Vayer. Şi mergea chiar mai departe decât *Virtutea păgânilor,* acordând botezul pentru întreaga evoluţie istorică.

Această creştinare a Legii veritabile se dorea operă teologică, „ştiinţă şi nu... roman". Ea descoperea la mulţi dintre păgâni credinţa, nădejdea şi milostenia. Aşteptând cu încredere dezvăluirea acestei taine în Ziua Judecăţii, admira într-însa dovada consolatoare a bunătăţii lui Dumnezeu. La urma urmei, Avraam se rugase

pentru sodomiţi, Augustin plânsese pentru păgâni, Iisus însuşi o dăduse drept pildă pe regina din Saba. Prinţii moderni erau chemaţi să-i imite pe necredincioşi, iar membrii clerului să se inspire din modelul oferit de către Magi ori de către Druizi. Curgerea secolelor le arăta prinţilor în cauză, de la Orient la Occident, sfinţenia universală a unui „Mare Conciliu al credincioşilor".

Catolicismul tridentin îşi identifica Biserica înnoită cu „o Sinagogă uimitor răspândită". Profetismul său mistic descoperea, în jertfele aduse de popoare, spectacolul unei oblaţiuni curate, peste care soarele nu apunea niciodată.

Acestea erau minunatele urmări ale credinţei în Legea nealterată. Dumnezeu, creatorul Păgânătăţii, mântuitorul şi judecătorul ei. Îi dorise cu putere izbăvirea, după cum o dovedeau uimitoarele Sale aprecieri. El îi venise totdeauna în ajutor, comunicându-i instinctul adevărului, dorinţa de beatitudine şi conştiinţa, acesta sursă a acţiunii pure. Deci păgânii primiseră gratuit mila, iar cei mai vechi dintre ei beneficiaseră şi de concursul îngerilor şi al profeţilor, în felul acesta, Păgânătatea fusese chiar scutită de obligaţiile din Lege şi din Evanghelie. Natura, inseparabilă de supranatural, îi era de ajuns. Rapine o confirma, prin dovezile despre credinţa filosofilor. Laborioşi căutători ai adevărului, ei păstraseră şi practicaseră învăţătura biblică. Capucinul găsea la păgâni şi speranţa mesianică. Propovăduirea anticipată a Incarnării fusese la ei universală şi, sub forma unei tradiţii implicite, acţionase eficient asupra inimilor.

Înţelepţii de odinioară, cu fapte atât de frumoase şi bune, detestau pe bună dreptate răul; deci nu rămăseseră străini sentimentului de milă. Apologetul descoperea aici o interpretare care îi încredinţa Legii autentice, în primul rând, rolul de a-i sanctifica şi a-i ierta pe oameni. Ea îi chemase pe toţi să persevereze pe calea mântuirii. Astfel încât barbarii întâlniţi dincolo de Europa de către misionari şi conchistadori puteau ignora liniştiţi Evanghelia; moştenirea primită era de ajuns pentru a le asigura fericirea veşnică. Rapine o dovedea prin izvoarele sacre şi prin tradiţia Bisericii lui. Sigur pe caracterul ştiinţific al demonstraţiei sale teologice în favoarea păgânilor, el afirma că unii dintre ei fuseseră scoşi din infern. Asemenea afirmaţii se legau strâns de o concepţie religioasă asupra originilor omenirii. Ea presupunea, conform Bibliei, o creştinătate primordială în care uriaşii, de pildă, în calitate de oameni sfinţi, judecaseră primele popoare, într-adevăr, toată *Facerea* era plină de urmele existenţei copiilor lui Dumnezeu.

Aşadar, dreptul natural se afla la temelia adevăratei religii, neapărat universală, identificată de autor în Iudeea precreştină, cu esenienii, antici precursori ai călugărilor. El descoperea pretutindeni manifestările arhaice ale unei cucernicii originare, ce îngăduise profeţiile divine ale Sibilelor sau ale altor fecioare păgâne, prototipul maternităţii Măriei. Şi le atribuia mai multor victime ale Potopului mântuirea veşnică; trăind şi murind cu sfinţenie, ele aşteptau în Limburi, pline de speranţă. Obişnuita reconstituire a istoriei creştinismului insista asupra implantării sale foarte vechi. Pentru Doctorii ei, Biserica catolică avea principala ambiţie de a readuce Vârsta de Aur a vremurilor de început. Şi avea în vedere, în mod firesc, civilizaţiile care se păstraseră sau li se transmisese amintirea. De aceea, Egiptul, înţelept şi mistic, savant şi religios, reprezenta un adevărat centru de eternitate. În Persia, Magii prestigioşi avuseseră, ca scop esenţial, căutarea lui Mesia. Brahmanii din India, coborâţi din Avraam, păziseră testamentul său de evlavie, de milostenie şi austeritate. În Galia, în sfârşit, ceremoniile Druizilor le anticipau pe acelea ale pastorilor moderni. Aşadar, în toate aceste regate păgâne idolatria cea vrednică de plâns se estompa. Apologetica romană îşi celebra prinţii la egalitate cu aceia pomeniţi în Biblie. Melchisedec, avatar al lui Sem, devenea astfel doctor şi, totodată, monarh şi pontif; Isaac ajungea, la rându-i, la capătul unei vieţi de lupte şi nefericiri, la o reconciliere universală. Iov, mai ales, prin calităţile lui şi prin izbânda asupra ispitelor. Îl reprezenta prin excelenţă pe păgânul virtuos. Cu toţii primeau, la Rapine, mântuirea, precum regina din Saba, sfântă pelerină orientală, sau Nabucodonosor. La început duşman al lui Dumnezeu, acesta trecuse de la păcate bestiale la slujirea Cerului şi la penitenţă. Augustus însuşi făcuse să strălucească în Roma păgână, în culmea desfătării şi a onorurilor, o sobrietate, o modestie şi o evlavie demne de eternitate. Tratatul capucinului mântuia în cele din urmă, claie peste grămadă, majoritatea filosofilor antici care îl adoraseră pe Hristos pe cruce, principiu şi scop al căutărilor lor. Şi printre aceştia îl aşeza, dincolo de profeţii divini ce purtaseră prestigioasele nume de Hermes ori Zoroastru, până şi pe Socrate, în ciuda acuzaţiilor aduse ateismului său, demonului său şi iubirilor sale. Platon punea mai puţine probleme, fiindcă sanctificase studiul, îl invocase pe Mesia al evreilor şi binemeritase de la Biserică. În acelaşi elan, apologetul creştin îi absolvea şi pe Cicero ori Seneca – un credincios aproape declarat; şi îl apropia de aceştia pe Epictet, un devotat supus al lui Dumnezeu şi perseverând în virtute, în ciuda meandrelor existenţei sale. Iată care fusese întinderea cunoştinţelor religioase ale Păgânătăţii, de la regii Persiei sau ai Egiptului până la gânditorii greci sau latini. Teologul puritan din Noua Anglie, Increase Mather, estima chiar că unii moralişti păgâni, precum Cato, Seneca sau Aristide, ar suferi mai puţin, pe lumea cealaltă, decât vicioşii. În 1717, fiul său Cotton va descoperi şi el

adevărurile creştinismului în tradiţia evreiască, în credinţele musulmane sau în anticipaţiile platoniciene. Această viziune consolatoare depindea de o prejudecată universalistă pe care expansiunea misionară modernă avea să o pună la grea încercare.

B. NOII CREŞTINI

Împărăţia Satanei

Pretutindeni unde au venit în contact cu civilizaţii străine, europenii din veacul al XV-lea au descoperit, încetul cu încetul, în practicile şi credinţele religioase ale acestora, acţiunea diavolului. Acesta purta răspunderea cumplitei deformări suferite de credinţa originară. De pildă, *Istoria Indiilor* de Gomara, în care Montaigne va putea găsi, prin alchimia lui personală, comori de relativism cultural, este plină de atari convingeri. În ea, Satana constituia principalul Dumnezeu al amerindienilor; reprezentat de ei sub diferite forme, apărea în faţa lor sau le adresa discursuri. Spiritul Răului îi ţinea sub vrăjile lui, inspirându-le cruzimi abominabile sau unindu-se carnal cu femeile lor. Această interpretare se întâlneşte şi la unul dintre cronicarii cei mai precoci şi cei mai celebri, Pedro Cieza de Leon, în *Cronica del Peru,* deseori favorabilă, totuşi, amerindienilor. Fray Andres de Olmos urmărise, la rândul său, vrăjitoria din Mexic, conform aceloraşi metode şi cu aceeaşi înverşunare ca şi în Ţara Bascilor, de unde venea. Demonologia conchistadorilor găsea aici ocazia de a fi pusă în practică. Ei le-au opus cu succes diavolilor din Lumea Nouă Euharistia şi semnul Crucii. Descendenţii americani ai lui Noe deveniseră nişte sodomiţi despuiaţi şi fardaţi, care sacrificau copii în templele unde tovarăşii lui Cortez au asimilat înfăţişările zeilor cu picturile infernului creştin. Satana le vorbise pe nepregătite preoţilor şi seniorilor azteci, înşelaţi în mod trist de propovăduirile şi revelaţiile lui. Cucernicia lor absurdă şi oribilă multiplicase figura puternicei personalităţi demonice care i-a înspăimântat pe atâţia europeni la primul lor contact cu arta precolumbiană. Cultele idolatre şi sângeroase celebrate de arta în cauză reprezentau tributul adus înşelătorului diavol de către o întreagă lume fascinată. Spaniolii au fost deosebit de mândri că i-au făcut pe indieni să redescopere drumul cel adevărat; şi estimau că alungaseră, cu agheazma, cu rugăciunile şi cu imaginile lor sfinte, spiritul răului.

Lipsa de înţelegere religioasă era legată deci de filosofia biblică referitoare la istorie. Şi una, şi cealaltă interpretau diversitatea culturilor numai sub forma unei degenerescente spirituale. Principal agent al pervertirii. Satana le inspirase amerindienilor sacrificiile şi idolii, leacurile aplicate de preoţi, desfrâul femeilor sau dansurile îndrăcite din timpul sărbătorilor. Intrând în trupul oamenilor, îi împingea la canibalism sau la a da glas pretinselor lui oracole. Prezenţa Crucii făcuse ca toate acestea să înceteze în Peru modern, ca şi pe vremea păgânismului antic. Dar cucerirea Lumii Noi de către Europa creştină reprezenta în primul rând, pentru Gomara, pedepsirea păcatelor săvârşite de cea dintâi, care uitase de moştenirea de la Adam. De altfel, cronicarul atribuie catastrofele naturale din Guatemala demonului şi unei vrăjitoare din Cordoba, uşor de recunoscut sub înfăţişarea ulterioară a unui musulman şi a unei vaci. Alţi istorici ai Indiilor vor împărtăşi punctul lui de vedere. Protestantul francez Jean de Lery, care îi lega pe brazilieni de posteritatea blestemată a lui Ham, nu mai descoperise la aceştia nici urmă de credinţe religioase. Mitul Creării lumii nu le spunea nimic, şi la fel existenţa unei Sfinte Scripturi. Aşadar, amintirea cunoaşterii şi bunătăţii divine dispăruse cu totul din ţările acelea îndepărtate, cu excepţia câtorva dogme privitoare la nemurirea sufletului.

Populaţia topinambu avea cel puţin meritul de a le dovedi ateilor din Europa existenţa diavolilor. Prezenţa cuceritorilor îi agita cu o ciudată violenţă pe aceşti indigeni, în felul oamenilor stăpâniţi de demoni şi pe care Iisus ştiuse să-i vindece. Indienii mai tremurau şi în faţa puterii tunetului, manifestare a forţei cereşti şi căreia creştinismul îi atribuia un rol de convertire. Falşii lor profeţi pretindeau că pot intra în comunicare cu spiritele, iar Lery şi tovarăşii săi le putuseră contempla şi asculta uimitoarele ceremonii. Ele îi fascinaseră, făcându-le dovada unei idolatrii şi a unei frenezii demne, fără îndoială, de papism şi sabat. Hughenotul se minuna aici, în mijlocul nedesluşitelor impresii ale Potopului, de întreaga superstiţie căreia i se abandonase ramura antropofagă a familiei lui Noe. Ca şi compatrioţii lui din secolul al XVI-lea – franciscanul Sahagun, întemeietor al metodei etnologice, sau istoricul iezuit Acosta –, spaniolul Herrera avea să desluşească, în Lumea Nouă, aceeaşi cârmuire a diavolului, profesorul ignoranţei religioase şi al perversiunii morale. Primul dintre aceşti religioşi, deşi făcuse un efort admirabil pentru a culege textele sacre ale vechilor mexicani, nu putea explica întunecimea aceasta diavolească decât prin originea satanică a băştinaşilor; cronicarul le atribuia preoţilor amerindieni statutul de vrăjitori şi de tămăduitori. Iar în fraţii mult timp necunoscuţi ai omenirii occidentale identifica adoratori ai unor figuri monstruoase. Satana Ie apărea femeilor lor sub forma unui efeb frumos, dar picioarele

lui aveau doar trei unghii. Asemenea orori se săvârşeau în mijlocul câtorva pioase amintiri ale Păgânătăţii primitive, fiindcă acţiunea diavolului le metamorfozase în întregime. Lipsit de rotule, de sprâncene, gene şi pupile, el primea ofrandele indienilor şi le vindeca sterilitatea. Fantomă rodnică în oracole, abătuse de la dreapta credinţă, timp de mai multe secole, un întreg continent, acoperit de sânge după dorinţa sa. Creştinii se minunau cum reuşise să-i convingă de existenţa unui infern rece.

Şi erau siguri, mai cu seamă, de faptul că unele semne naturale vestiseră, în America, sfârşitul idolilor. Conchista spaniolă pusese capăt, în Mexic, puterii demonilor, imitaţii ale adevăratului Dumnezeu, cu altarele lor cu tot. Convertirea reprezenta în primul rând o eliberare şi o întoarcere la puritatea originară şi pierdută. Şi arăta în ce constau un celibat, un sacerdoţiu şi nişte Sacramente autentice, fiindcă acelea abolite nu reprezentaseră decât o deformare pervertită a adevărului primordial. Aşadar, catolicismul latino-american, slujit din plin, în ochii indienilor, de imunitatea spaniolilor la bolile de care aborigenii înşişi mureau în masă, s-a dorit înainte de toate o resurecţie a religiei păgânilor. El încerca să facă asta îndepărtând idolatria şi superstiţia, care multă vreme falsificaseră creştinismul originar, şi opunând magiei lor diavoleşti sfânta vrajă a Crucii şi a agheazmei.

Toată istoria cuceririi Perului, de exemplu, a fost marcată de atari convingeri. De la bun început, în 1533, Hernando Pizarro tortura, în templul din Pachacamac, un preot pentru a-l face să mărturisească legăturile lui cu demonul. Metisul Garcilaso de la Vega va atribui şi el diavolului construirea extraordinarei fortăreţe Sacsahuaman, care domina vechiul oraş Cuzco. Cucernicii adversari ai ultimilor incaşi au explicat înverşunata rezistenţă a acestora prin ajutorul preţios primit din partea unei legiuni de diavoli. Însă foarte repede necuraţii vor fi descoperiţi până şi în spatele principalelor resurse economice ale indienilor, indiferent dacă era vorba de plantaţiile de coca sau de infernalele mine de la Potosi. Când Jacques Cartier a pornit să descopere Noua Franţă, a comparat în modul cel mai firesc Labradorul cel aspru cu pământul dat de către Dumnezeu lui Cain, de vreme ce Francisc I îi încredinţase drept primă misiune grija de a-i elibera pe indieni de demonul infernal ce-i domina. Distrugerea celei mai mari părţi din literatura maya a reprezentat, din partea misionarilor care o aruncaseră în focul purificator, simpla desfiinţare a minciunilor inspirate de Cel viclean.

Şi marile civilizaţii din Asia Orientală le-au apărut occidentalilor din veacul al XVI-lea sub acelaşi aspect religios. Corespondenţa iezuiţilor din India i-a dezvăluit lui Maffei existenţa cultului smintit al unui păgânism detestabil, deja denunţat de Biblie. Mai puţin norocoşi decât etiopienii sau congolezii, atraşi de adevărata credinţă, brahmanii repetau reveriile etruscilor. Uitând de vechile învăţături ale Sfântului Toma, ei le preferaseră visurile lui Pitagora despre metempsihoză. Ca şi arta precolumbiană, aceea a hinduismului îl speria, prin caracteristicile diavoleşti şi vrăjitoriile ei, pe misionarul european ce nu regăsea în subcontinentul indian decât unele urme vagi ale credinţei originare, precum circumcizia. În schimb, adorarea monştrilor infernali abunda, alături de prostituţia sacră şi dominaţia nedemnă şi interesată a unui cler pervertit.

Însemnările de călătorie ale monahilor romani despre India sunt pline de blesteme biblice împotriva idolatriei. Ei întâlneau şi în Japonia aceeaşi acţiune, atotputernică şi abilă, a Satanei, uimitor adversar al creştinismului, prin cultivarea viciului, a nebuniei şi a superstiţiei. Nu reuşise oare diavolul să imite aici, sub forma bonzilor budişti, lacomi şi destrăbălaţi, instituţia călugărilor creştini? Mincinoasa credinţă de la antipozi se menţinea – după opinia iezuiţilor, dezlănţuiţi împotriva fabulaţiilor şi impostorilor ei – exploatând teama populară faţă de infern. În timp ce protestanţii stabileau o strânsă legătură între papalitate şi păgânism, catolicii descopereau în Asia Orientală originea luteranismului. Astfel vedea lucrurile o logică religioasă ce credea în diavol la fel de mult ca în Dumnezeu şi-i împingea pe europeni să continue, pe acel îndepărtat teatru de lupta, conflictele inexplicabile ale Occidentului.

Prin Maffei, ea lega imoralitatea japonezilor (avari şi perfizi, impudici şi cruzi, gata să se sinucidă pentru o nimica toată) de uitarea de către ei a adevărurilor primordiale. O uitare cel puţin egală cu aceea a păgânilor din Antichitate. Nu mergeau japonezii, ca şi păgânii, până la a-i pedepsi pe tâlhari, şi mai târziu pe franciscani şi pe neofiţii acestora, cu supliciul Crucii, dispreţuind cinstea cuvenită respectivului simbol? Astfel încât convertirea sufletelor, prin miracolul roman, ar însemna şi aici mai mult restabilire decât stabilire a credinţei. Pretutindeni Satana înlocuise creştinismul pastişându-l, răspândindu-şi în lume pagodele şi dervişii. Adesea, misionarii socoteau că îi contracarează atracţiile opunându-le pompa ceremoniilor catolice sau distrugând fără cruţare temple şi mănăstiri păgâne. În lupta împotriva demonilor, dusă pe noile pământuri, toate armele erau bune. Magicienilor care atribuiau bolile noilor creştini botezului acestora, clericii din Occident le răspundeau celebrând miracolele Sfintei Fecioare – ce aduceau salvarea din naufragii – ori negau absurda teză budistă favorabilă veşniciei şi infinităţii lumilor. Două exclusivisme religioase, cel diabolic şi celălalt, se înfruntau astfel într-un Univers modern căzut pradă propovăduirilor contradictorii.

Şi China dinastiei Ming va fi câmp de desfăşurare a acestei lupte. Lucrarea lui Mendoza, prezentându-i publicului francez, în 1588, monarhia în cauză, o compara cu aceea a lui David sau aceea a lui Cirus şi o făcea să descindă cel puţin din nepoţii lui Noe. Dar îi deplângea idolatria dedicată demonului. Prin născocirile ei ridicole, falsele minuni şi sacrificiile magice, ea contrasta cu talentul autentic al acestui popor. De altfel, întrucât poporul nu credea prea mult în propriile sale superstiţii, convertirea lui avea să fie cu atât mai lesnicioasă. Augustinul vorbeşte aici ca exorcist. El consideră religia chineză drept o afecţiune diavolească, dacă nu cumva păstrase cele dintâi dogme ale Păgânătăţii. Deşi admira, ca un cunoscător, templele budiste, nădăjduia că puterea reunită de Filip al II-lea îi va smulge în curând Satanei acest teritoriu pe care l-a uzurpat. Astfel arătau bazele teologice de pe care a pornit, în America sau în Lumea Veche, marea mişcare misionară a Epocii Moderne. Ele postulau, în afara adevăratei credinţe, aproape dispărute prin curgerea secolelor, o adorare cvasi-universală a diavolului şi a ademenirilor lui. De aceea, creştinii aspirau cu atât mai mult la reuniunea fiilor lui Adam. ca în primele zile ale Creaţiei.

Eşecul relativ al creştinismului

Aruncând anatema asupra religiilor descoperite în lumea largă, religia din Occident rămânea, în fond. foarte apropiată de acestea. Teoria ei despre unitatea iniţială a credinţei o făcea să vadă în riturile şi zeii celorlalţi deformări abominabile, dar lesne de înţeles. Supranaturalului demonic, creştinii îi opuneau arma probată a miracolelor divine. Un astfel de sistem comod explică optimismul europenilor porniţi la cucerirea spirituală a Universului. Şi totuşi, ei nu-i puteau prezenta acestuia din urmă o religie cu adevărat seducătoare. Comparativ cu aceea a civilizaţiilor tradiţionale din Orient, din Africa şi America, toată concepţia creştină asupra lumii nu era nici originală, nici superioară, lată de ce evanghelizarea, în aparenţă reuşită, a fost adesea marcată de un sincretism îndoielnic, datorat supravieţuirilor şi rezistenţelor indigene. Cât despre negri, dar mai ales despre rasa galbenă, reacţia lor în faţa creştinismului va fi, în mod fundamental, aceea a unui refuz. Realităţile ireductibile ale diviziunii spirituale a Universului se opuneau visului unitarist nutrit de Occident.

Totuşi, Occidentul a abordat America fiind convins că trăieşte, într-o atmosferă de sfârşit al lumii, ultima Cruciadă înainte de eliberarea Ierusalimului. Misticismul profetic i-a împins pe franciscanii din Noua Spanie să încerce renaşterea aici a creştinismului primitiv. Din păcate însă, au fost nevoiţi să-şi reducă pretenţiile şi să constate, o dată cu epoca lui Filip al II-lea, eşecul speranţei apocaliptice. Apostolatul lor a izbutit doar să convingă poporul colonizat că este un neam ales, analog cu acela al lui Israel. Ciudatul avatar al mitului creştin a ajuns să creeze în Mexic, după modelul atâtor viitoare ţări dominate, un milenarism de import. Indigenii reţinuseră prea bine lecţia comparatistă a misionarilor care le arătau, în zeii localnici, amintirea Sfântului Toma. Astfel, aborigenii s-au convins cu uşurinţă, graţie oportunelor apariţii ale Sfintei Fecioare şi influenţei iudaice transmise de catolicismul spaniol, că urmează o apropiată întronare a domniei dreptăţii. Această concepţie religioasă, prea puţin ortodoxă, decurgea în chip firesc dintr-o profundă motivaţie a expansiunii europene. Dar pelerinii indieni care îmbogăţiseră, în Tepeyac, sanctuarul Maicii Domnului din Guadalupe continuau să o venereze aici, în realitate, pe tradiţionala lor zeiţă-mamă, Tonantzin. Şi tot astfel cucernicia lor venera mai departe, în noile biserici, vechi divinităţi ale naturii şi ale vegetaţiei, precum marele chiparos sacru din apropiere de Oaxaca.

În tânăra Americă Latină s-a întâmplat ceva şi mai grav. Studii competente au subliniat lupta colonizatorilor din Peru împotriva credinţelor autohtone, într-adevăr, primul secol de istorie spirituală a ţării a fost unul de dificilă extirpare a idolatriei. Aspect major al creştinării, operaţia în cauză urmărea să nimicească, după exemplul Vechiului Testament, un cult demonic şi infernal. Legitimitatea cuceririi spaniole a sufletelor provenea, evident, din proprietatea divină asupra pământului. Şi se mai baza şi pe urmele evanghelizării primordiale, în ţara aceasta îndepărtată, dar poate având legături directe, de sânge, cu poporul din Biblie, se repeta lupta împotriva diavolului, imitaţie de Dumnezeu. Călugării au început cu distrugerea templelor şi a idolilor. Totuşi, au fost siliţi să constate, în noua religie a indigenilor, continuitatea şi adaptarea vechiului lor fond religios.

De unde şi înverşunarea clericală în combaterea respectivului sincretism. Se stârnea uneori, ca în Mexic, un milenarism reprimat cu asprime. Perul viceregilor va fi, în jurul anilor 1600, pradă unei veritabile vânători de erezii incaşe. Iezuiţii au organizat misiuni şi campanii sistematice de purificare, ce stau mărturie persistenţei cultelor autohtone. Un întreg aparat judiciar Ie-a aplicat indienilor, cu sprijinul unor colaboratori aleşi dintre ei înşişi, remediile proprii Inchiziţiei, deşi băştinaşii ar fi trebuit să fie dispensaţi de jurisdicţia în cauză o dată cu implantarea, la începutul anilor 1570, a tribunalelor din Lima şi Mexico. Aculturaţia îşi făcea loc printre ei prin intermediul autocriticii colective. Un autentic plan de concentrare a populaţiilor a fost pus în slujba politicii de

creştinare, adică de subjugare. Trebuia dezrădăcinaţi păgânii obişnuiţi cu serbările folclorice, credincioşi morţilor şi patriei lor. Educarea sub supraveghere a fiilor elitei completa procedeul, însoţită de o propovăduire din ce în ce mai mult bilingvă şi îndreptată spre sanctificarea ordinii coloniale, ordine care, de altfel, profita de pe urma jefuirii tezaurelor din morminte şi a spolierii indigenilor de pământurile lor.

Costisitorul efort de expansiune religioasă nu a avut un rezultat hotărâtor. EI mai degrabă a dat naştere, ca şi în restul Americii Latine, unor spaime şi abuzuri. În esenţă, amerindienii refuzaseră o adeziune spirituală impusă cu forţa, în clandestinitate şi în mişcarea de rezistenţă, idolatria populară exalta, acomodându-se numai unei asistenţe ambigue la slujbele catolice. Acestea, pentru peruvieni, constituiau o manifestare, printre altele, a supranaturalului. Şi în Paraguay, în ciuda condiţiilor mai favorabile de acolo, ele au cunoscut un eşec asemănător. Totuşi, un profetism puternic îi împinsese pe cuceritori să-i elibereze pe guarani de religia lor demonică. O veritabilă exaltare mesianică explică eroicul misionarism care a ştiut să câştige de partea lui populaţia şi nu a dispărut decât în faţa ostilităţii politice a guvernelor de la Madrid şi Lisabona. Ea a determinat Compania să-şi adapteze apostolatul la credinţele indigenilor pe care încerca să-i convertească. Dar aceştia îi vedeau adesea pe Părinţii Bisericii ca pe nişte abili magicieni.

Vrăjitori de tip nou, ei propovăduiau o credinţă rudimentară şi au avut de furcă în lupta cu mentalităţile păgâne. Tineri sau bătrâni, indienii rezistau la farmecele cânturilor creştine. Şefii lor refuzau să-şi abandoneze obişnuinţele poligame ori ezitau să cedeze în faţa miracolelor predicate de albi. În această confruntare de fapte supranaturale contradictorii, creativitatea spirituală a guaranilor a fost la fel de remarcabilă ca şi aceea a convertitorilor lor. În cele din urmă, băştinaşii Lau anexat pe Hristos. Dar, în ciuda unei reuşite aparente, iezuiţii din Paraguay, în acţiunea lor de subjugare, dăduseră dovadă de un insuficient efort pentru evanghelizare şi asimilare. Stăpâni absoluţi ai enoriaşilor lor, îi trataseră pe aceştia ca pe nişte copii, izolându-i de lume şi supraveghindu-i îndeaproape. În cadrul pretinsei înfăţişări a Bisericii iniţiale, o castă clericală străină domina un popor de neofiţi. Oare dacă aceştia îndeplineau cu bucurie, evlavios resemnaţi, riturile creştine, însemna că le şi înţelegeau cu adevărat? Nu cumva păgânismul lor visceral, mai mult decât credinţa adusă din Occident, îi învăţa admirabila seninătate în faţa morţii?

Un caz analog se întâlneşte, în Epoca Modernă, şi în regatul din Congo. Mitul european al unui creştinism negru, creat, la sfârşitul veacului al XV-lea, de către nişte misionari portughezi, a început plin de entuziasm. Dar s-a lovit repede de opoziţia manifestată de o putere regală favorabilă, din motive politice, zeilor ancestrali. Miracolele colonizatorilor nu au impus niciodată catolicismul decât ca pe un supliment la vechile credinţe. Africa vedea în el în primul rând un instrument al puterii. Un apostolat imperfect a completat caracterul strict pământesc al respectivei adeziuni spirituale. În faţa păgânilor poligami, iezuiţii din secolul al XVI-lea au fost nevoiţi să se mulţumească a beneficia de toleranţă. Câţiva misionari virtuoşi au încercat zadarnic, mai apoi, să îmbunătăţească situaţia, la nevoie şi cu ajutorul rugurilor. Integrat comerţului cu negri şi sistemului sclavagist, clerul european s-a dovedit incapabil să întreprindă o adevărată operă de convertire, a cărei natură fusese dezvăluită încă de la începutul acestei experienţe. Nici tentativa capucinilor spanioli sau italieni în Beninul secolului al XVII-lea nu a reuşit. Arta creştină însăşi a cunoscut, în Congo modern, o africanizare al cărei simbolism l-a opus în cele din urmă pe Iisus, Cel Legat, acelora care îl aduseseră.

Revanşa sacralităţii indigene împotriva unui misionarism superficial a ridicat în faţa celui din urmă forţa unei concepţii autohtone asupra divinului, ca şi practicile ei religioase sau magice şi cultul faţă de strămoşi. Astfel, teologia congoleză îşi impunea, în prezenţa expansiunii occidentale, sincretismul şi rezistenţa. După două secole de implantare parţială şi de coexistenţă confesională, creştinătatea africană a dat naştere, în cele din urmă, într-o atmosferă profetică, mişcării naţionale, având-o în frunte pe tânăra Dona Beatrice. Ea vestea, în numele lui Dumnezeu, un iminent sfârşit al lumii şi, de aceea, a fost arsă pe rug. ca eretică, la 2 iulie 1706. Autentica sa trezire evanghelică întorcea împotriva misionarilor propriul lor limbaj. Şi nu reţinuse de la credinţa importată, aşa cum se întâmplase şi în atâtea alte ţări colonizate direct, decât mesianismul ei revoluţionar. Acesta fusese deja întruchipat în 1632 de tânărul congolez Francisco Cassola. magician format într-o sectă fetişistă, apoi de către un misionar activist şi prieten al negrilor. Cassola se proclamase profet, fiul lui Dumnezeu, şi a anunţat Buna Vestire. Întemeietor al unei religii inedite, ce Ie aducea africanilor Vârsta de Aur, el s-a întors la vechile practici şi a rupt legăturile cu Biserca catolică. Populaţia bakongo a văzut în acest taumaturg şi patriot anticreştin pe eliberatorul rasei sale. Dar el a trebuit să fugă de inchizitorii din Angola, care i-au ars fetişurile şi i-au pedepsit şi reconvertit partizanii.

Mai este nevoie să amintim de eşecul, şi mai limpede, al creştinismului în majoritatea marilor civilizaţii din Asia Orientală rămasă independentă? în India, el se limitează la zona de influenţă portugheză. În Japonia, la începutul veacului al XVII-lea, este alungat, şi în China moare cu un secol mai târziu. Totuşi, în ultimul caz,

expansiunea misionară beneficiase, prin iezuitul Ricci şi urmaşii lui, de animatori de o calitate excepţională. Considerându-se moştenitori ai unui apostolat primordial, respectivii fondatori ai sinologiei occidentale au lucrat într-un spirit lipsit total de tendinţe de superioritate culturală. Adaptându-se aristocraţiei chineze, au încercat să o câştige pentru Biserica lor. Efortul de convertire prin aculturaţie a început pe la 1600 şi a continuat la început cu un oarecare succes. Dar s-a lovit de ostilitatea unei puteri imperiale fundamental naţionaliste, ca şi de aceea a catolicismului european, neliniştit în faţa oportunismului metodelor iezuite. Metodele lor au eşuat, fără a fi pătruns cu adevărat în masa acestui popor ce reprezenta un sfert din omenire. Tentativa sincretistă a iezuiţilor, al cărei succes ar fi schimbat sensul istoriei mondiale, dovedea, o dată cu nereuşita ei, incapacitatea creştinismului de a-şi abandona pretenţiile exclusiviste sau de a le face să triumfe.

Când regenţii manciurieni i-au persecutat pe misionarii din Beijing, în 1664, le reproşau acestora scrierea unui neofit ce cutezase să răspândească în chineză principalele mituri privitoare la creştinismul originar din Imperiul Celest. Conducătorii acestui imperiu nici nu puteau să nu fie scandalizaţi de legătura făcută între cultura lui şi un erou întemeietor provenit din Israel, ca şi de legătura dintre cărţile lui de învăţătură şi comentariul unei religii eretice, uitată de multă vreme, dar reînviată de către iezuiţi.

C. DE LA CRUCIADĂ LA ETNOLOGIE

Permanenţa ideii de Cruciadă

O dată cu începutul secolului al XIV-lea. speranţa de a relua Războiul Sfânt în Răsărit, împotriva Necredinciosului, domină imaginaţia a numeroşi conducători creştini. Ei contau pe pasiunea colectivă faţă de ideea de Cruciadă. idee care nu dezarmase în faţa eşecurilor militare sau politice. Înflăcărarea religioasă iberică se va lega de ea şi se va solda cu vaste cuceriri coloniale în Vest, cuceriri care nu au fost niciodată altceva decât un substitut pentru Ierusalimul cel din *Apocalipsă.* Din anul 1510, oraşul sfânt, cântat de apostol şi unde murise Hristos, căzuse definitiv sub ocupaţia turcului, duşman principal al Creştinătăţii în Europa dunăreană, ca şi în Mediterana[11]. Până la sfârşitul veacului al XVII-lea, acest campion al credinţei musulmane fascinează opinia publică occidentală cu mult mai mult decât descoperirea Americii. Vechea credinţă într-un Război Sfânt, eliberator şi unificator al Universului, continuă să obsedeze conştiinţele şi le face să profetizeze, pe foarte curând, fericita cădere a Constantinopolului.

Foile volante împărţite pe la răspântii se ocupau de eveniment în aceeaşi măsură ca şi discuţiile dintre savanţi. La vârful societăţii, şefii de stat şi papii, oamenii Bisericii şi filosofii, marii seniori şi consilierii lor au dat curs liber unei tentative care, de secole întregi, bântuia Occidentul. Câteva episoade ale respectivei căutări mitice au fost atunci deosebit de semnificative. Cu mult înainte de Leppanto, lupta navală împotriva turcului a căpătat, în Mediterana, coloratura preocupărilor religioase. Pierderea insulei Rhodos şi rezistenţa opusă de Malta în secolul al XVI-lea, ca şi războiul din Creta în secolul al XVII-lea au fost urmărite cu pasiune în întreaga Europă. După victoria otomanilor împotriva Bizanţului, cei mai buni pontifi au încercat să le opună acestora barajul credinţei şi al atacului armat. Imediat după ridicarea asediului din jurul Vienei, în 1683, Inocenţiu al XI-lea le-a inspirat veneţienilor, imperialilor şi polonezilor încă o veritabilă Cruciadă, care a smuls de la turci aproape jumătate din posesiunile lor europene. Papa îşi încununa astfel, prin Războiul Sfânt, preocuparea faţă de recreştinarea lumii moderne.

Şi avusese în Carol Quintul un predecesor laic animat de aceleaşi intenţii. Acest singuratic, pasionat de monarhia universală, aflase de la curtea din Bourgogne şi de la cancelarul său Gattinara despre visul dublu al luptei împotriva Necredinciosului şi al reunificării unei Creştinătăţi pacificate. Bunicul lui Maximilian, voise, după moartea soţiei, să ajungă papă. Şi împăratul însuşi se considera un campion religios, dar purtând cască, al catolicismului; iar în privinţa asta, se socotea superior pontifilor vremii. Aspiraţia sa individuală corespundea pasiunilor colective ale unei epoci ce schiţase, o dată cu Reforma, un aspect al înnoirii sacre pe care o aştepta. Împăratul i-a preferat o apărare dinamică a ortodoxiei în faţa tuturor duşmanilor. Sprijinit de un Occident întotdeauna cruciat, a condus personal, la Tunis, în 1535, o escadră precedată de însemnul crucifixului. După şase ani, avea să-şi reediteze, în Algeria, pelerinajul războinic care, de data asta, a eşuat doar din pricina unei furtuni. Carol se regăseşte pe de-a întregul în toate acestea, mai mult decât în lupta cu Francisc I sau chiar cu protestanţii germani. Combatantul solitar, aşa cum l-a pictat Tizian, avusese de la început nostalgia unei

[11] Sultanul otoman Selim a luat de la mameluci Siria în 1516 şi Egiptul în anul următor. Fiul său Soliman cucereşte în 1522 insula Rhodos de la cavalerii Ordinului Sfântul Ioan din Ierusalim.

Creştinătăţi unificate prin pacea lăuntrică şi prin Războiul Sfânt. Acest sentiment nu i-a părăsit niciodată, după el, pe umanişti şi pe oamenii politici. Mitul unei monarhii universale domină, la fel ca şi realităţile echilibrului, relaţiile internaţionale din Epoca Modernă. Şi, în mod cert, este inseparabil de preocuparea faţă de Cruciadă şi de realizarea unui Imperiu creştin de către un mântuitor eroic. Sufocat de ameninţarea turcească, Occidentul a visat, astfel, la o expansiune cuceritoare către Răsărit. Nu putem deci socoti drept anacronisme profeţiile continue privitoare la Cruciadă ce au luat naştere atunci. Nerealiste sau nerealizabile, ele corespundeau unei puternice dorinţe de unitate, legate de o aşteptare autentic religioasă, într-adevăr, creştinismul timpului nu a făcut nici o deosebire între concepţia sa despre credinţă şi necesitatea folosirii, în slujba celei dintâi, a unei violenţe sacre. După un sfert de secol de tergiversări. Carol a folosit până la urmă, aşa cum se ştie, această violenţă împotriva supuşilor săi în mod hotărât eretici. Această decizie gravă substituia luptei împotriva Necredinciosului, cântată de artiştii şi istoriografii împăratului, războaiele religioase interne, în care Occidentul dezbinat avea să-şi manifeste, dar şi să-şi epuizeze, substanţa spirituală.

Totuşi, nici în mijlocul frământărilor sale nu avea să uite preocuparea pentru Cruciadă. Ne-au parvenit planuri semnificative în acest sens, datorate vizionarului Poştei, partizan al unităţii lumii prin expansiunea Creştinătăţii, ori, la sfârşitul secolului al XVI-lea, hughenotului La Noue. Mai cu seamă eruditii au reconstruit, în legătură cu asta, pasionanta figură a părintelui Joseph, consilierul capucin al lui Richelieu, şi au demonstrat existenţa unei imense ambiţii religioase în spatele aparentului machiavelism al Eminenţei Cenuşii. Capucinul voise să întărească Franţa în faţa Casei de Austria, pentru a o împinge mai bine la asaltul Ierusalimului. Încăpăţânatul pelerin îşi preluase ideile de la Roma sfântă a anilor 1620. Călugăr de origine nobilă, a ajuns să domine scena diplomatică a Europei, asociind totdeauna o grijă naţionalistă teologiei sale mistice. Reprezentant desăvârşit al Renaşterii catolice şi al spiritualismului ei activ, a intrat în politică aşa cum se intră în religie.

Profetismul său s-a aflat la baza realismului lui Richelieu. Cel dintâi l-a făcut pe părintele Joseph să serbeze cu entuziasm apropiata epopee a Cruciadei. O oaste creştină s-a organizat, în jurul ducelui de Nevers, pentru a asigura triumful Cruciadei. Ideea, reluând teme scumpe deja umaniştilor italieni din veacul al XV-lea, poate fi apropiată, în Germania luterană contemporană, de eshatologia proprie mişcării denumite Trandafir + Cruce; într-adevăr, animatorii ei se îngrijeau, în jurul lui J. V. Andreae, de organizarea unei societăţi religioase însărcinate cu pregătirea întronării Sfântului Duh. Imaginaţii pioase s-au înflăcărat în favoarea proiectului respectiv, care însă a eşuat din pricina inerţiei Casei de Austria, preocupată mai mult de reprimarea protestanţilor germani.

Atunci, capucinul francez, obsedat de imaginile iadului, de Satana şi de Antihrist, a hotărât că eliminarea pericolului imperial trebuia să o preceadă pe aceea a susţinătorilor lui Mahomed. Şi i-a consacrat toate străduaniile lui. timp de cincisprezece ani. Aşadar, punerea la punct a structurilor absolutiste de către Richelieu a avut un scop propriu-zis religios. Era vorba de întărirea regatului predestinat, pentru a i se permite să unifice mai bine lumea prin credinţă. Când Joseph l-a întâlnit pe Wallenstein la Regensburg, în 1630, i-a vorbit mai ales de Cruciadă. Într-adevăr, capucinul nu căuta în intrigile germane decât mijlocul de a salva Creştinătatea; lucra pentru Franţa, în numele lui Dumnezeu.

De altfel, revelaţii miraculoase îi confirmau opţiunea. Părintele Joseph aborda de preferinţă, în ultimele lui clipe, cu religioşii care îl înconjurau, tema favorită a recuperării Locurilor Sfinte. Fusese om al cârmuirii din acelaşi motiv care îi îndemna pe dragii lui misionari să plece în Orient: eliberarea lui Iisus. A murit punând să i se citească vreo câteva pagini dintr-o cronică a Cruciadelor. Coreligionarul şi contemporanul său, portughezul iezuit Vieira, îi împărtăşea mesianismul profetic inspirat din lectura obsedantă a Vechiului Testament. Teolog revoluţionar şi naţionalist, la fel de pornit ca şi calvinii britanici în căutarea unei A Cincea Monarhii, acest apărător al drepturilor indienilor îşi chema totuşi suveranul, la începutul lui 1642, să se scalde, cu o evlavioasă delectare, în sângele ereticilor, al musulmanilor şi al păgânilor. Pe la sfârşitul secolului, cu Innocenţiu al XI-lea, marele mit al Occidentului se estompează. Leibniz oferă în privinţa aceasta o dovadă hotărâtoare, fiindcă va rămâne întreaga viaţă bântuit de ideea expansiunii creştine spre Răsărit – un revers belicos al setei lui de unitate europeană. Tradiţionala temă a Cruciadei îl va împinge să-i propună lui Ludovic al XIV-lea, prin 1670, cucerirea Egiptului. Franţa ar fi căpătat astfel felia ei dintr-o îmbucătăţire generală a Universului în folosul naţiunilor din Occident. Deşi respectivul avatar al misionarismului este inseparabil de permanenţa pericolului turcesc, el ne arată mai cu seamă că, încredinţând un asemenea plan diplomaţilor Creştinătăţii, intelectualii ei cei mai prestigioşi continuau să gândească în funcţie de arhetipurile Războiului Sfânt. În principiu, era vorba, fără îndoială, de o unitate a lumii în care creştinismul s-ar fi exportat, cu uşurinţă, de la Marea Roşie şi până în Japonia. Dulcele vis al filosofului german, care ardea de dorinţa de a aduce la adevărata credinţă Asia Orientală, a fost ignorat însă de suveranul francez. Acesta a preferat să meargă în Olanda. Leibniz a atacat din nou,

implorând puterile vremii să se coalizeze împotriva turcilor. Se gândea mai ales să exploateze, în favoarea expansiunii europene, efortul iezuiţilor din China. Acţiunea lor misionară şi descoperirile intelectuale făcute în acea ţară îndepărtată trebuia să pregătească întâi convertirea şi apoi reunificarea Universului.

Deci, în 1705, bătrânul Leibniz nădăjduia să plece în Extremul Orient, trecând prin Moscova, pentru a stabili o „cale de comunicaţie a Luminilor" cu Occidentul. Era pasionat de tentativa de înnoire întreprinsă în Rusia de Petru cel Mare,după ce acesta, de altfel, îşi împinsese rivalul suedez, Carol al XII-lea, până pe malurile Amurului. Filosoful german interpreta conflictele din Europa le Nord doar în raport cu propria sa voinţă de a realiza unitatea religioasă a lumii. În mintea lui, stăpânul Moscovei avea sarcina de a lega Europa de China. Astfel de vederi grandioase corespundeau unei preocupări ecumenice, fiindcă Leibniz construise cu răbdare, în acele vremuri de sfâşiere, un proiect de Biserică universală. Luteran cu vederi largi, el le propunea tuturor creştinilor o înţelegere teologică, în scopul de a reveni la apostolatul Antichităţii păgâne. Raţionalismul său relua visul medieval de unificare spirituală, pe care nu ezitase să-l sprijine, la nevoie, prin forţa armelor. Asemenea idei dovedeau, ca şi la Bossuet care se interesase de ele, o identificare totală între planurile de expansiune religioasă ale Occidentului şi intenţiile lui Dumnezeu.

Europa nu a descoperit decât foarte încet, prin cuceririle şi contactele ei mondiale, o viziune asupra omului care i-l revela pe acesta, în parte, străin definiţiei ei creştine. Pentru filosoful german, definiţia în cauză nu reprezenta decât un paragraf al credinţei. Într-adevăr, în concepţia sa cu privire la evoluţie, o natură originară şi sfântă fusese, încetul cu încetul, alterată de păgânism. Urmându-i celei dintâi reforme, cea a lui Moise, legea Evangheliei restabilea pretutindeni Vârsta de Aur. Mitul acesta, ce se aflase la baza Cruciadei şi justificase activitatea misionară, supravieţuia încă la începutul secolului al XVIII-lea, după două sute de ani de întâlniri etnologice apte să-l clatine din temelii. De altfel, clericii din Occident vor trece, mai târziu, prin cele mai mari cazne din lume până să-l abandoneze.

Naşterea antropologiei

Ştiinţele umaniste nu au aşteptat, pentru a apărea, Epoca Luminilor; şi, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea s-a putut scrie o pasionantă istorie a etnologiei. Ea îi succeda unei moşteniri clasice şi medievale nu lipsite de interes şi ale cărei tradiţii vor îndruma multă vreme reprezentarea occidentală despre om. O reprezentare ce-şi pierduse repede, pe drum, curiozitatea unui Herodot pentru diversitatea civilizaţiilor. Această deschidere se va regăsi numai în veacul al XV-lea. prin reculul traducerilor din latină. Dar fantezia medievală i-a preferat, în privinţa lumilor îndepărtate, monstruoase creaţii imaginare, reţinute încă de Rabelais. În cel mai bun caz, ea copia indicaţiile fanteziste din enciclopedia plină de superstiţii a unui Pliniu cel Bătrân, care şi-a dominat toţi urmaşii, ca şi întreaga etnologie umanistă. Maniera lui de a da o coloratură de anormal ţinuturilor de la marginea omenirii satisfăcea pe deplin etnocentrismul european. Totuşi, unii pelerini, neguţători şi misionari din Evul Mediu au îmbogăţit bagajul antropologic ale cărui dimensiuni reduse explică şi limitele geografiei patristice, care nu depăşeau, pe vremea lui Augustin sau a lui Isidor din Sevilla, ţărmurile mediteraneene. Nici lucrarea franciscanului Barthelemy Anglicus, datând de la mijlocul secolului al XIII-lea şi care a cunoscut o imensă popularitate, nu iese din cadrul stereotipurilor legendare. Contemporanii săi, Vincent de Beauvais şi Albert cel Mare, împărtăşeau aceleaşi convenţii, iar secolele XVI-VII, însetate de minuni, vor privi întotdeauna lumea prin ochii lui Pliniu cel Bătrân, autor care, dincolo de centrul acestei lumi, nu vedea decât miracole şi monştri. Numai monahii şi neguţătorii trimişi de occidentali în Extremul Orient, pe timpul păcii mongole, au putut scăpa de această indiferenţă faţă de universul barbar. Însemnările lor dovedesc curiozitatea etnologică europeană, izbitoare în cazul franciscanilor Plan Carpin sau Guillaume de Rubrouck, mai puţin mânaţi de alte interese decât veneţianul Polo, om de afaceri preocupat în primul rând de profitul material. Chiar dacă observaţiile celor trei autori rămân inferioare celor lăsate de Herodot, ele au făcut să progreseze în antropologia europeană obiectivitatea, în dauna legendarului. Evul Mediu târziu Ie va prefera, în ansamblu, mai mult relatărilor romaneşti.

Marile descoperiri geografice au transformat doar încetul cu încetul această atitudine. În fond, Occidentul a fost puţin impresionat de primul contact cu Lumea Nouă. De exemplu, unul dintre cele mai mari spirite ale secolului al XVI-lea, Jean Bodin, a păstrat un perfect eurocentrism. Călătoriile pe mare au adunat în cabinetele savanţilor doar colecţii de curiozităţi. Ele continuau tradiţia inaugurată de către admiratorii renascentişti ai Antichităţii, căreia i-au adăugat, puţin câte puţin, obiecte provenite din America sau China. Adevăraţi strămoşi ai muzeelor noastre etnologice, ele se debarasau anevoie de asimilarea între străin şi monstruos. Însă deschideau drumul unei literaturi etnologice al cărei pionier a fost, în 1520, savantul ebraist german Jan Boemus. Tradus în mai multe limbi vreme de mai bine de un secol, el a inspirat numeroşi alţi autori.

Opera lui rămâne centrată asupra Europei şi tributară moştenirii antice. Printre obiceiurile popoarelor menţionate, interesul lui se adresează, în ordine, practicilor sexuale, religioase, funerare, războinice, apoi alimentare.

Sebastian Munster. a cărui *Cosmografie* a apărut în 1544. la Basel, i-a fost cel mai celebru dintre imitatori. El a influenţat în mod durabil un secol marcat de importante progrese în domeniul cartografiei. Dar compilaţia sa nu are nici originalitate, nici valoare, spre deosebire de aceea a lui Ortelius, din 1570. Însă toate publicaţiile acestea făceau să evolueze ştiinţa etnologică occidentală. Ele adoptau un sistem de clasificare şi de descriere ce împărţea omenirea într-o serie de popoare la fel de imuabile ca şi speciile vegetale ori minerale. Prin anii 1650, geografia omenească se supunea, conform marelui specialist Varenius, normelor categorice ale fizicii celeste şi ale celei terestre. O listă de caracteristici anatomice, tehnice, morale şi sociale desena harta unei pluralităţi de culturi. Astfel a fost introdus, până în plin secol al XVIII-lea, studiul comparat al religiilor.

Acelaşi procedeu s-a aplicat instituţiilor familiale, cum ar fi aceea a doliului sau aceea a vestimentaţiei, cărora le-a arătat diversitatea în cadrul Universului, în locul cenuşiei *Utopii* a lui Morus, lumea modernă apărea, în realitate, populată de o omenire pestriţă. Descoperirea aceasta se exprima în cadrul stereotipurilor medievale şi păstra o nomenclatură tradiţională sau gustul pentru legendar. Dar însemnările de călătorie, puternic agent de prefacere mentală, constituiau, încetul cu încetul, o enciclopedie inedită. Se cunoaşte profitul filosofic obţinut de aici de un spirit ca Montaigne. Înclinat să înfăţişeze varietatea speciei. Occidentul, nevoit să descrie prin propriul său vocabular specia umană, avusese şi el parte de o întâlnire stupefiantă: se putea trăi omeneşte în afara Europei şi a obiceiurilor sale. Evident, în absenţa caracteristicilor creştine ale civilizaţiei. Şi ştim cât de greu le-a venit urmaşilor lui Noe să admită, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, efectele diversităţii culturale. Ei au atribuit sărăcia, goliciunea şi natura rudimentară a vieţii materiale a „sălbaticilor" pe care îi întâlniseră degenerescentei omenirii pornind de la un statut primordial superior. Însă. o dată cu dezvoltarea etnologiei moderne, născute din curiozitatea faţă de Univers, aceste contraste deveneau mai importante decât unitatea umanităţii. Sute de popoare, foarte diferite unele de altele, îl locuiau.

Ele adorau divinităţi dintre cele mai diverse. Astfel încât strămoşii cartografiei moderne constatau, la începutul secolului al XVII-lea, că formele multiple de idolatrie ocupau două treimi din globul pământesc. Deşi autoritatea Bibliei permitea interpretarea unei asemenea varietăţi etnice, aceasta din urmă nu reprezenta în mai mică măsură o impresionantă realitate. În ciuda forţei miturilor unitare cu privire la răspândirea ştiinţei lingvistice şi religioase a lui Adam, voci discordante s-au făcut auzite din ce în ce mai mult. Ele au pus la îndoială decadenţa progresivă a civilizaţiilor pornite dintr-un centru comun şi au insistat, în termeni ciclici, asupra contradicţiilor evoluţiei culturilor. Şi presupuneau, laolaltă cu Bodin. că întreg comportamentul fiinţelor umane este determinat de contrastul dintre condiţiile climatice. Geoistoria, ce s-a dezvoltat pe la 1600, avea de gând să înlocuiască obişnuita exegeză a călătoriilor efectuate de către fiii lui Noe. Ea se preocupa mai mult de mutaţii şi de diferenţe decât de continuităţi.

Totuşi, similitudinile speciei îi frapaseră pe observatori. Ei le remarcau adeseori, graţie unui comparatism naiv care le întărea prejudecata religioasă ce vedea peste tot numai creştinism şi ebraică. Într-un fel mai subtil, istoria comparată progresa, de asemenea, prin intermediul examinării unui anumit număr de corespondenţe sau de probleme culturale: originea amerindienilor, cronologia exactă a lumii, raporturile dintre superstiţiile păgâne şi cele papiste etc. Îndeosebi statutul sălbaticului în ierarhia omenească şi chestiunea priorităţii lui istorice făcuseră să progreseze reflecţia metodologică în etnologie, în mijlocul unui păgânism universal, cercetătorii s-au înverşunat să-l compare pe acest individ ciudat cu aceia descrişi de către observatorii clasici. Totuşi, el rămânea dificil de aşezat pe acelaşi plan cu romanul, chinezul şi irochezul. Ce devenea, în toate astea, Omul? O dată cu unitatea lui, una dintre structurile mitice cele mai solide ale Occidentului părea să se prăbuşească. După cum se ştie, europenii puteau încerca să ocrotească imaginea omului prin ipoteza degradării moştenirii edenice. Un alt mijloc consta, aşa cum o va face Montaigne, în laudele excesive aduse primitivului şi pretinsei sale barbarii. Dar, în acest caz, ierarhia tradiţională a fiinţelor era dată peste cap.

Evul Mediu îi lăsase Epocii Moderne o imagine în care omul, intermediar între Dumnezeu şi materie, înger şi animal, deţinea un rol lipsit de echivoc. Dacă majoritatea omenirii nu putea fi orânduită corect după astfel de criterii, ordinea lumii dispărea. Or, la sfârşitul secolului al XVII-lea, călătorii reuşiseră să-i convingă pe savanţi de diversitatea şi inegalitatea neamurilor omeneşti. Unele dintre ele ignorau până şi cuvântul şi raţiunea, aceste daruri pretins universale ale lui Dumnezeu. O nouă ierarhie, mereu favorabilă Europei, a fost schiţată atunci, fondată pe pluralitatea culturilor. Pe la 1680, economistul şi statisticianul englez Petty refuza să-i ralieze, în cadrul aceleiaşi specii, pe hotentot sau pe lapon de occidental. În continuare, în 1735, naturalistul suedez Linne va distinge cinci varietăţi de *Homo sapiens.* Aici figurau, alături de sălbatic, africanul,

americanul, asiaticul şi europeanul, guvernaţi, respectiv, de capriciu, obicei, opinie şi lege. Savantul adăuga o a şasea varietate, *Homo monstruosus,* prezent în deserturile australe şi în munţii din Nord, dar întruchipat şi de ciudaţii chinezi cu capul conic. Cu eclipsarea grijii de a-i mântui pe păgânii Antichităţii, delirul logic al ştiinţei îi succeda în mod legitim aceluia al teologiei. Dacă Buffon, observator, între 1750 şi 1780, al diversităţii omeneşti, va rămâne atent la echivalenţele dintre sălbatici şi civilizaţi, urmaşii lui, din ce în ce mai mult obsedaţi de ierarhia etnică şi de diferenţele ei de valoare, vor ajunge în curând la stupidul biologism din secolul al XIX-lea, încununat, aşa cum se ştie, de tezele unui Gobineau. Autentică visare cu ochii deschişi, proslăvirea poetică de către el a rasei albe pretindea că se bazează pe cele mai noi cuceriri ale ştiinţelor umaniste; ostil inspiraţiei unitare din *Facere,* al său *Eseu asupra inegalităţii* ducea mai departe vechiul etnocentrism creştin care atribuia unui impuls unic. manifestat din Egipt până în China şi din Europa până în Mexic, originea societăţilor cele mai evoluate. Africa Neagră, care în Epoca Luminilor făcea încă parte din istoria universală, era acum trimisă, de Occident, în infernul antropologiei.

PARTEA A TREIA
MITUL UNEI CUNOAŞTERI UNIVERSALE

6. MAGIA NEAGRA ŞI MAGIA ALBĂ

A. DEMONI ŞI VRĂJITOARE

Diavolul şi ai săi

Dominaţia intelectuală a ocultismului din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea uimeşte spiritele obişnuite cu un creştinism rezonabil şi cu o strictă separaţie între superstiţiile populare şi cunoştinţele clericilor. Cultura modernităţii timpurii, capodoperă de integrare, nu cunoştea o asemenea distincţie. Vederile ei religioase o învăţaseră să se aştepte la orice din partea unei lumi în care supranaturalul era omniprezent, sub formă divină sau diavolească. Pe atunci, în sânul credinţei şi nu împotriva ei, era lăudată forţa atracţiilor demonice. În această privinţă, Evul Mediu se încheie cu faimoasa bulă în care Innocenţiu al VIII-lea, la sfârşitul anului 1484, denunţă în faţa Creştinătăţii acţiunea multiformă a duşmanului omenirii. Conform respectivului pontif, diavolul pricinuia calamităţile ce devastau biata Germanie. Acolo, vrăjiţi de agenţii lui, unii dintre credincioşi secătuiau de putere vite, oameni şi recolte; conjuraţiile lor perturbau relaţiile sexuale ori dezlănţuiau boli şi erezii. Mandataţi după cuviinţă, inchizitorii dominicani Institoris şi Sprenger avuseseră misiunea să restabilească ordinea tulburată de crimele în cauză. Docţii cărturari au întocmit pentru semenii lor, în celebrul *Malleus Maleficarum,* un manual despre lucrările diavolului, iar cartea respectivă va obseda conştiinţa occidentală timp de aproape două veacuri.

Ea dovedea că, dacă vrei să fii un perfect ortodox, trebuie să crezi în existenţa demonului. În fond, acţiunile lui magice reprezentau una dintre principalele cauze ale diferitelor fenomene. Graţie auxiliarilor săi, el putea zămisli şi vrăji, inspira dragostea şi ura, împiedica, printr-o admirabilă prestidigitaţie, unirea soţilor. Totodată, preschimba oamenii în animale, omora copiii sau provoca avorturi, îi mânca pe nou-născuţi. De la Eva încoace, Satana, deşi inferior lui Dumnezeu, deţinuse în istorie un rol aparte. Numeroşi diavoli devotaţi lui şi strict specializaţi îl slujeau în manifestarea puterii. Ştiinţa demonologică imagina pretutindeni fiinţe omeneşti aservite inamicului public numărul unu şi deplasându-se din loc în loc pentru a răspândi răul. Această ştiinţă a constituit, vreme de multe decenii, un domeniu comun al imensei majorităţi a spiritelor cultivate de atunci. Biblia îi învăţase despre puterea demonilor, duşmani ai membrului viril şi lacomi de vrăjitorie. În cadrul creştinismului, totul ducea către credinţa în fenomenele de posesiune sau în prefacerea oamenilor în animale. Copleşiţi, ca şi în Palestina lui Iisus, de boală, mizerie şi moarte, oamenii continuau să-i atribuie Satanei epizootii şi furtuni. Conducătorii religioşi din Occident dispuneau de un mare stoc de exorcisme însărcinate cu apărarea împotriva respectivelor rele. Remediile erau completate cu represiunea agenţilor diavoleşti, evident, supuşi torturii.

Reforma nu a schimbat nimic fundamental în această fantasmagorie. Pentru a ne convinge, este de ajuns să ne strecurăm în Geneva lui Calvin şi să ascultăm admirabilele predici rostite de el asupra *Cărţii lui Iov.* Teologia Reformatorului, deşi scapă rusticităţii inchizitorilor din Koln, îi învaţă pe credincioşi despre mânia enormă a Satanei, prinţ al lumii noastre şi totdeauna legat de prada lui, asemeni unui leu întârâtat. Fără suzeranitatea lui Dumnezeu asupra diavolilor, s-ar fi terminat cu omenirea, sclav firesc al răului. Reformatorul scosese din Sfânta Scriptură concepţia ce-i atribuia demonului răspunderea pentru o bună parte din mersul treburilor pământeşti. Cu toate că nu intră în detalii cu privire la acţiunea satanică, el spune destul pentru a-şi convinge auditoriul de ameninţarea universală reprezentată de diavol. Credincioşii nu se puteau elibera de ameninţarea în cauză decât prin rugăciune şi încredere în Dumnezeu. Dar, nestăvilit de ele. Blestematul, desemnat de profeţi, printre care şi cel al *Apocalipsei,* deţinea toate mijloacele pentru a pierde neamul omenesc.

Calvin îl descrie ca pe o prezenţă carnală obsedantă, înconjurată de flăcări şi căutându-şi neobosit victimele de-a lungul şi de-a latul lumii. Dacă autorul *Instituirii* împărtăşea o astfel de credinţă medievală, ce să mai spunem despre contemporanii lui, la fel de zeloşi, dar mai puţin luminaţi? Ei trebuia să se teamă de atacurile unei creaturi atât de viclene şi căreia Dumnezeu îi îngăduia să stârnească furtunile şi uraganele pentru a ne pedepsi. Astfel încât Occidentul creştin trăia sub teroarea permanentă a unei libertăţi nelimitate acordate vrăjitoriilor Satanei. Aceasta avea pe pământ, în persoana celor răi, nişte sprijinitori deosebiţi. Într-adevăr, îngerul Răului fusese pentru Calvin însuşi obiectul propovăduirii lui Iisus; fără protecţia celui din urmă. cele mai scumpe sentimente ale oamenilor se întorceau spre pierzania acestora sub acţiunea diavolului. Aşadar, în

amândouă confesiunile Epocii Moderne, teologia cea mai ortodoxă se afla la baza credinţei în realitatea magiei negre. Instrument, fără îndoială, inferior al Demonului, ea nu îi dovedea mai puţin iscusinţa. Puteai nădăjdui că vei rezista ispitelor ei. dar nu că le vei ocoli. Dintre contemporanii Reformatorului genevez, nici credulul călugăr franciscan Thevet şi nici ironicul Rabelais nu puneau la îndoială invadarea naturii de către supranatural. Preoţii reformaţi francezi din secolul al XVII-lea vor încredinţa încă multă vreme mântuirea enoriaşilor, ameninţaţi de o legiune de spirite infernale, în mâinile îngerilor buni. cel puţin la fel de numeroşi şi dovedind o sfântă eficienţă în lupta dintre puterile imateriale.

Cea mai bună dovadă a caracterului general al acestei obsesii rezidă în prezenţa ei la spiritele cele mai lucide sau cele mai curajoase din acele timpuri ale vânătorii de vrăjitoare. Pentru Jan Wier sau Reginald Scott, care au combătut această prigoană, scandalizându-i peste măsură pe Bodin sau pe Iacob I al Angliei, victimele diavolului trebuia mai degrabă îngrijite decât pedepsite, dar existenţa demonului însuşi şi a acţiunilor lui erau mai presus de orice îndoială. Pretinsele manifeste ale raţionalismului abundă. În privinţa asta, de poveşti de adormit copiii. Jan Wier, medic erasmian al ducelui de Cleves, fusese prietenul intim al celebrului magician Agrippa von Nettesheim. De la acesta rămâne ceva în cartea de succes a lui Wier, care ştie să amestece în tezele sale liberale povestirile miraculoase de care publicul din epocă era mare amator. În cea mai mare parte, povestirile cu pricina se învârtesc în jurul demonului, căruia umanistul îi consacră primele relatări detaliate. Într-adevăr, pentru a convinge, Wier trebuia să dovedească faptul că îi este cunoscută originea Satanei aşa cum o reamintesc Sfânta Scriptură şi Părinţii Bisericii. În continuare, aceleaşi surse furnizau lista performanţelor rivalului lui Dumnezeu, printre care, la loc de cinste, figurau falsele religii de care lumea era plină. Anecdotele etnografiei întăreau şi ele tradiţia patristică şi indicaţiile din Evanghelie. Ele toate atestau realitatea unei magii negre, dovedite atât de scrierile anticilor, cât şi de conversaţiile contemporanilor.

Reformatorii cei mai luminaţi, precum Melanchthon. dăduseră lesne crezare apariţiilor demonice care confirmau acea existenţă fizică a spiritelor adoptată de creştinismul originar şi mereu păstrată de conducătorii lui succesivi. Menţionarea lui Satana de către Biblie era de ajuns pentru a-i justifica veridicitatea până şi în ochii celui mai umil dintre ţărani, care lui îi atribuia necazurile sale. Lumea întreagă, sau aproape, îl adora, în pofida propriei ei supuneri faţă de Dumnezeu şi faţă de ordinea universală ce-i interzicea, de pildă, demonului să cunoască gândurile oamenilor. În revanşă, acesta abuza de bietele femei, convinse de el că le plimbă prin aer. Scepticismul lui Wier ţinteşte deci, ca şi acela al majorităţii celor mai îndrăzneţi dintre contemporanii săi. limitele şi nu realitatea puterilor diavolului. Dacă bunul-simţ îl împiedică să dea crezare întrunirilor nocturne ale adoratorilor sabatului sau performanţelor sexuale ale Demonului, autorul. În ciuda anticlericalismului său, ştia că Satana se teme de Cruce. Îi mai atribuie şi responsabilitatea unei medicini ilicite, deseori ajutate de preoţii care-şi fac prost datoria; maestru al răului, Necuratul avea în lumea noastră un rol însemnat – şi, de altfel, omul nu putea face nimic împotriva lui. Nu se vedea oare cum Dumnezeu îi îngăduia să răpească prin aer pe cutare ţărancă ce-i amesteca imprudent numele în sudalmele ei?

Asemenea fapte diverse, de care jurnalele vremii erau pline, aproape că nu stârneau îndoiala nimănui. Ele sunt de ajuns pentru a înfăţişa o epocă dornică să creadă, fără îndoială, dar care mai cu seamă credea în orice fel de amestec al Satanei. În pofida fermităţii credinţei lor, creştinii, aşa cum o spuneau şi papa ori Calvin, se simţeau înconjuraţi de o ameninţare permanentă. Ea viza întreaga ordine socială, intrând în concurenţă cu experţii ei fireşti. Apropiat de protestanţi şi tradus în franceză de care Goulart, Wier îşi bate joc, pe tema asta. de exorcismele catolice. Dar estimează că, prin cuvintele omeneşti, demonicul poate fi alungat. Cartea lui abundă în reţete împotriva imposturilor celui din urmă, cu scopul de a-l reduce la neputinţă. Aşadar, după cum o dovedeau cartea lui Dumnezeu, cuvintele oamenilor de rând şi scrierile înţelepţilor, diavolul acţiona, fără încetare, în Univers. Într-adevăr, aproape la fiece pas riscai să întâlneşti câte un posedat. Acest tip religios de maladie mentală era tot atât de frecvent în Europa secolului al XVI-lea ca şi în Palestina lui Iisus. Ambele manifestări ale bolii aparţineau aceleiaşi atmosfere spirituale căreia ştiinţa modernă începea să-i substituie cu timiditate terapeutica melancoliei şi detectarea minciunii. Asemenea procedee medicale şi judiciare nu schimbau cu nimic realitatea magiei negre, atestate de performanţele taumaturgiei lui Hristos care, în privinţa asta. ieşise biruitor. La douăzeci de ani după Wier, în 1584, respectivul punct de vedere va fi exprimat şi de Reginald Scot, judecător de pace în Kent şi membru în Parlamentul reginei Elisabeta. Acest bun protestant, fericit să trăiască într-o vreme când nu mai existau nici miracole, nici profeţii, voia să diminueze puterea atribuită vrăjitoarelor de către papistaşul Bodin. Dar, deşi critica vrăjitoriile şi superstiţiile, el credea în minunile magiei naturale şi, firește, în acelea ale diavolului. Propunea chiar, cât se poate de serios, experienţe ştiinţifice menite să provoace apariţia spiritelor.

O aceeaşi orientare era exprimată şi de către un intelectual deosebit. Erastus, medic important şi teolog la

Heidelberg, fiind obsedat de Satana şi de metamorfozele lui animaliere, îi va reproşa lui Wier că încercase să-i scape de la moarte pe cei mai buni aliaţi ai Demonului. Acest reformat demonstrase, împotriva lui Paracelsus, întinderea puterii supranaturale a diavolului. După cum Bodin dizerta. rând pe rând, despre fenomenele miraculoase şi despre creşterea preţurilor, Erastus a fost un teoretician al Bisericii, al statului şi, totodată, un susţinător al realităţii zburdălniciilor Satanei cu tărăncile. De altfel, cel dintâi, căruia i se cunosc tendinţele uneori sceptice, putea la fel de bine crede în vrăjitorie. În virtutea pyrrhonismului creştin ce va determina mai târziu admiterea de către cardinalul Newman a existenţei îngerilor. Adversarul său, Montaigne, sceptic faţă de zvonurile în care credeau magistraţii, nu se îndoia în schimb de realităţile demonice atestate de Biblie. Peste cincizeci de ani, liber-cugetătorul Cyrano împărtăşea aceeaşi opinie. Până şi la adversarii cei mai hotărâţi ai Romei fantomele din *Malleus* aveau viaţă grea. Reforma catolică s-a considerat şi ea angajată în lupta împotriva magiei negre, o altă formă de erezie. Teoreticienii ei iezuiţi sau dominicani i-au descris în amănunt anatomia, iar catehismele i-au învăţat pe credincioşi în aceeaşi măsură despre diavol ca şi despre Iisus. O ciudată atitudine religioasă îi îndemna pe aceşti creştini să se delecteze cu ideea suferinţei damnaţilor. Închisoarea de foc şi marele ei responsabil ocupau un loc importat în concepţia despre lume, concepţie în care acestea stăteau mărturie, în felul lor, dreptăţii lui Dumnezeu. Şi erau, fără îndoială, necesari pentru a da socoteală de tot ceea ce mergea prost în Univers şi în om.

Infernul îl proba pe Creator şi în acelaşi timp îl scuza. De unde şi virtuţile acordate exorcismelor şi ura neputincioasă, atribuită demonilor, contra Euharistiei. Atunci când un predicator capucin din veacul al XVII-lea îi blestema cu putere pe răii comunianţi, era în fond foarte aproape de principalele resorturi psihologice ale practicii populare a vrăjitoriei. Şi numeroşi contemporani calvini şi-l reprezentau foarte concret pe Satana înconjurat de o legiune de diavoli oribili. Pe la 1610, la amurgul epocii manieriste, Jacques Cappel, pastor din Sedan, îl aşeza de preferinţă în cabinetul mai-marilor sau, şi mai bine, lângă patul de fildeş al soţiilor acestora. În 1700, Robert Calef le va reproşa, nu fără îndreptăţire, apologeţilor puritani ai supliciului din Salem că dovedesc la fel de multă credinţă în demon ca şi în Hristos.

Problema vrăjitoarelor

Epidemia vânătorii de vrăjitoare, apărută la mijlocul veacului al XVI-lea şi care avea să dureze mai bine de o sută de ani, a făcut să curgă multă cerneală şi să se scrie câteva nerozii. Nu putem avea pretenţia să lămurim în cartea de faţă acest mister istoric. Dar recentele şi excelentele lucrări ale şcolii anglo-saxone, mai cu seamă asupra ţinuturilor Wurttemberg şi Essex. permit o mai bună clarificare a problemei. Ele reclamă abandonarea punctului de vedere romantic, drag lui Michelet şi multor altora, conform căruia vrăjitoria a fost o contrareligie populară, iar sabatul o realitate. Legenda în cauză se leagă de mitul teologic, făurit încetul cu încetul în Evul Mediu şi pentru care vrăjitoarele au devenit destul de repede erezie prin excelenţă. Procedura inchizitorială şi atmosfera mentală a timpului au stors cu uşurinţă de la acuzate mărturisirile pe care magistraţii doreau să le audă. Atunci când nişte tinere carcasoneze din secolul al XIV-lea se grăbesc să denunţe adorarea de către ele a diavolului pe muntele Alaric, nu este obligatoriu să le credem pe cuvânt. Scepticismul i se impune istoricului, dacă el vrea să înţeleagă respectivul fenomen de psihologie colectivă. De altfel, procesele din epocă au dezvăluit pericolul ce există în a le atribui heterodocşilor ceea ce aceştia mărturisesc sub presiunea unei ortodoxii, în aceste ceremonii teologice, limbajul contează mai mult decât faptele.

Lucru înţeles foarte bine de admirabilul inchizitor Alonso de Salazar y Frias, care, la începutul secolului al XVII-lea, străbătea pe îndelete satele din nordul Navarrei căzute pradă acţiunii vrăjitoarelor. În minuţioasele lui rapoarte, menţionează că nu a întâlnit decât credulitate populară şi minciuni stereotipe. Negarea de către acest creştin a oricărei baze materiale pentru acuzaţiile de vrăjitorie rămâne regula de aur a istoricilor serioşi. Deşi credea în existenţa diavolului, clericul spaniol estima că nu se probase existenţa fantasmagoriilor atribuite agenţilor lui omeneşti de către tradiţia ideologică a Occidentului. În schimb, majoritatea creştinilor erau convinşi de acţiunile vrăjitoarelor, şi arhivele judiciare lorene, de exemplu, au păstrat în amănunt bogatele lor povestiri. Magistraţii, la rându-le, socoteau de datoria lor să urmărească o crimă admisă de către toţi, inclusiv de autorii ei. Astfel că, printr-o represiune riguroasă, ei dădeau teologilor sprijinul torturilor şi al rugurilor, arme prin excelenţă ale unei ordini sociale ameninţate cu violenţa.

Urmărirea delictelor minore şi izolate de vrăjitorie a ocolit, în mod excepţional, o Spanie ferită, începând din 1614, de un asemenea tip de fanatism, însă a durat, în blânda Elveţie, până în ultimii ani ai veacului al XVIII-lea. Seria marilor procese puse la cale pentru a-i înfricoşa pe răufăcători şi a stupefia masele nu a încetat, în America de Nord, decât în zorii Epocii Luminilor. Nu putem zâmbi cu dispreţ de urmările acestei psihoze colective, dacă ne gândim la anumite forme luate. În epoca noastră, de lupta politică. Sinteza cea mai recentă şi

remarcabilă a fenomenului a fost de curând prezentată în legătură cu cazul Angliei. Originalitatea acestei analize rezidă în interpretarea psihologică şi sociologică a vrăjitoriei. În Marea Britanie, vrăjitoria a avut şi cauze intelectuale. Credinţele magice, aici, îndemnau pe cărturari să se convingă de realitatea ocultismului; astfel încât teama de diavol făcea să fie văzuţi pretutindeni numai posedaţi. Aşadar, vânătoarea de vrăjitoare, care a marcat secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, a fost inseparabilă, în primul rând, de concepţia lor creştină asupra atotputerniciei Demonului.

Totuşi, istoricii englezi se referă cu precădere la uimitorul mecanism psihic care le-a făcut pe nişte biete femei să admită că erau sclave docile ale Satanei, în satele europene, epoca abunda în blesteme adresate de preferinţă celor nevoiaşi şi celor lipsiţi de orice bunuri. Ei erau foarte ispitiţi să se transforme, aşa cum îi acuzau ceilalţi, în adoratori ai diavolului. Îşi închipuiau că devin vrăjitori sau se lăudau că sunt aşa ceva, deoarece credeau în existenţa Demonului, ca şi aceia ce-i urmăreau. În afară de sărăcie, deznădejdea religioasă îi împingea pe nonconformiştii unei societăţi aspre şi intolerante să se arunce cu spiritul în braţele Satanei, trist consolator al umiliţilor şi obidiţilor. Ancheta psihologică se învecinează aici cu sociologia. Un mediu omenesc fragil pe plan biologic şi material simţea nevoia să creadă în realitatea vrăjitoriei, pentru a-şi explica nefericirile. Aşa că vrăjitoria a reuşit mult mai multe decât teologia providenţialistă. Pentru un ţăran care într-o zi maltratase vreo bătrână, era firesc ca aceasta să se răzbune prin vrăji îndreptate împotriva sa, a familiei şi a bunurilor sale. O asemenea relaţie de vecinătate pe cale de a se deteriora ilustrează prefacerile economice şi sociale din satele Occidentului, din ce în ce mai puţin comunitare şi din ce în ce mai dure pentru cei dependenţi de alţii, văduvele în special. Întâlnim o confirmare a fenomenului în atitudinea ţăranilor normanzi din Torcy care, pe la 1455, convinşi de realitatea descântecelor lor, au atacat direct vrăjitoarele locale pentru a face să înceteze farmecele săvârşite de acestea.

Explicaţia în cauză are meritul de a nuanţa interpretarea romantică, potrivit căreia vrăjitoarele exprimau, pe plan religios, revolta celor săraci. Ea se întemeiază pe cercetările unei etnologii britanice care a descoperit în Africa, prin Evans Pritchard, realităţile multiforme ale unei magii şi ale unei vrăjitorii universal acceptate şi integrate. Ea neglijează, probabil din exces, atmosfera mitologică ce învăluia acest fenomen în Occidentul modern. Aici vrăjitoria a fost mai ales o idee creştină aplicată unor practici păgâne. Credinţele demonologice predispuneau la acceptarea poveştilor despre sabat, în vreme ce statutul intelectual al magiei ajuta la transformarea făcătorilor de farmece într-o veritabilă categorie profesională. Lumea protestantă astfel descrisă părea dezarmată în faţa fenomenelor de posesiune de către diavol. În măsura în care trebuia să se lipsească de exorcisme. După toate probabilităţile, vânătoarea de vrăjitoare era aici inseparabilă de teologie. Cea din urmă a determinat sau cel puţin a îngăduit manifestarea aspectelor psihologice şi sociale analizate de istoricii englezi. Departe de a se opune magiei, creştinismul vremii presupune, dimpotrivă, la clerici sau la mireni, încrederea în eficienţa ei. În această privinţă, savanţii împărtăşeau vederile sătenilor cei mai umili, care credeau în tămăduitorul popular.

De fapt, magia luase naştere, în sânul omenirii, din epoca fiilor lui Noe. Întemeiată de Ham cel blestemat, fusese ilustrată de magicienii şi şarlatanii despre care vorbeau din plin *Pentateuhul,* profeţii şi istoricii Vechiului Testament. Aşadar, limba lui Moise definea deja o practică urmată şi de Europa modernă. Continuitatea aceasta ideologică, atestată de Părinţii Bisericii, autoriza diagnosticul medicilor, al teologilor şi al magistraţilor grăbiţi să-i pună sub urmărire pe infamii magicieni. Ei erau total diferiţi de Magi, adevăraţi filosofi aflaţi în căutarea autentică a lui Dumnezeu. Astfel, mitologia vrăjitoarei elaborează un pseudoritual satanic pornind de la fanteziile teologice şi de la credinţele populare obsedate în egală măsură de ocult, supranatural ori demonic. În mitologia cu pricina, o întreagă societate, de la eretic la ortodox, comunică prin fantasmele aceleiaşi frici – o legătură omenească foarte puternică. Mărturisirile şi interogatoriile respective datează dintr-o vreme când trăia doctorul Faust. El ştia, o, minune, să radă fără brici bărbile, şi diavolul a venit să-l omoare în patul lui. Unul dintre discipolii săi, dascăl de şcoală, făcuse să apară Satana într-un pahar, din care pricină ajunsese mut şi nebun furios. Tot diavolul îi sfătuia, în satele germane, pe infamii şarlatani.

Asemenea povestiri erau pe atunci conforme atât spiritului ştiinţei, cât şi celui al Evangheliei. Ele ne îngăduie să înţelegem crearea personajului vrăjitoarei, demn, prin blestemăţiile lui, de cei mai răi adepţi ai magiei negre. Deşi încă de la origini duşman de moarte al respectivului personaj, creştinismul era legat totuşi de el prin numeroase presupuneri intelectuale comune. Şi, totodată, postula realitatea existenţei şi necesitatea represiunii lui. Apostolii îşi ilustraseră misiunea arzând cărţile acestei false ştiinţe totdeauna obsedate de putere. Imediat după apariţia Reformei, Erastus a reluat tradiţia, sortindu-i morţii pe practicanţii artelor pernicioase. Între acestea, pe primul plan, el plasa vrăjitoria, aşa cum o făceau şi majoritatea contemporanilor lui. Principal agent al supranaturalului diavolesc, ea era pedepsită ca atare. Se cuvine deci să nuanţăm explicaţiile date uneori

creşterii acestei psihoze după 1550. Ea nu poate traduce conştientizarea, de către o elită reformatoare, a proporţiilor unei religii magice manifestate în rândul masei de credincioşi. Către 1600, într-adevăr, fie că sunt iezuiţi sau puritani, cei mai mulţi dintre conducătorii spirituali ai Occidentului cred în posedarea de către diavol şi în descântece; şi cu toate că vor să purifice credinţa, ei sunt incapabili s-o conceapă în afara ameninţării diavoleşti. Lucrul se va observa de minune mai ales în America de Nord, pretins leagăn al viziunii burgheze şi raţionaliste asupra existenţei şi unde, în realitate, de ambele părţi, creştinii, convinşi de puterile Providenţei, admirau cu devotament creaţiile ei naturale şi supranaturale. Şi printre cele din urmă aşezau copiii monstruoşi ai ereticilor sau vindecarea miraculoasă adusă de sfinţi, apariţia avertismentelor cereşti sau a vaselor-fantomă. În plin mijloc al veacului al XVII-lea, evlavioşi pastori calvini din Europa Centrală vor vedea încă, în asemenea semne, prevestirile apropiatei mânii a lui Dumnezeu, la care furtunile, incendiile şi naufragiile nu puteau decât să facă aluzie. Tensiunea legată de înfruntarea dintre confesiuni va favoriza, fără îndoială, extinderea vânătorii de vrăjitoare, ceea ce dovedeşte, totodată, sporirea fervoarei şi a preocupării faţă de ortodoxie în cadrul unui sistem de gândire mitică.

Criza societăţii rurale tradiţionale, mai cu seamă în ţările protestante, a putut accentua mişcarea, dar nu a creat-o. Îi era de ajuns ca sătenii, făcând prost deosebirea între păgânism şi creştinism, să creadă în eficienţa magiei şi să apeleze la practicienii ei. Aceasta constituia încă în Parisul lui Ludovic al XIV-lea una dintre profesiunile cele mai rentabile. Frica maselor şi obsesia clerului au dat un limbaj şi un veşmânt teologic anume, ca şi un răsunet excepţional unui fenomen cultural caracteristic tuturor societăţilor „primitive". Occidentul medieval şi modern îi aparţinea în mod manifest, în virtutea concepţiei sale asupra vieţii religioase care depindea ea însăşi de ansamblul orientării lui intelectuale. Marile procese împotriva vrăjitoriei vor dispărea încetul cu încetul, pe măsură ce se va estompa, tot progresiv. În rândurile elitei, viziunea magică despre lume. Fără îndoială, cutare ori cutare vrăjitoare vor fi urmărite mai departe prin satele cele mai înapoiate din Europa. Dar un călător luminat, precum Addison, care cutreiera Elveţia începutului de secol al XVII-lea, se va mulţumi să atribuie existenţa lor supravieţuirii unei superstiţii. Cu o sută de ani mai devreme, predecesorii lui ar fi văzut în ele dovada unui zel sfânt şi confirmarea supranaturalului demonic.

B. MODALITĂŢILE CUNOAŞTERII MAGICE

Magia naturală şi miracolul permanent

Îndelungata Renaştere este marcată de supravieţuirea tradiţiilor magice populare şi, în acelaşi timp, de exaltarea cunoaşterii oculte, în numele progresului adus de Epoca Luminilor. Cu toate că reformele religioase din secolul al XVI-lea au atacat o bună parte din moştenirea de superstiţii a creştinismului, acţiunea lor îi lăsa pe credincioşi lipsiţi de explicaţii reale în faţa catastrofelor ce-i copleşeau. Providenţialismul, rugăciunea individuală sau apelul la puterile miraculoase, deseori păstrate în ceremoniile religioase, nu erau de ajuns pentru aşa ceva. Credinţa maselor, foarte puţin teologică, s-a acomodat deci unui recurs constant la magician. Acest personaj, ce procura farmecele ori leacurile necesare vieţii de zi cu zi, se întâlnea în toate satele din Occident. Într-adevăr, alături de regii taumaturgi, el abunda, în toate clasele societăţii, în tămăduitori eficienţi. Cei care descopereau comorile pierdute ori procedau la diverse conjurări ori practicau arta divinaţiei pentru un public de rând repetau gesturile săvârşite cu tot atâta convingere de către universitari şi alţi magi din serviciul mai-marilor. Dezvoltarea magiei în Epoca Modernă a corespuns, de asemenea, în particular prin intermediul tiparului, unei democratizări a ezoterismului.

Ştiinţa aceasta a fost de la bun început o profesie, sprijinită de contribuţiile regulate şi substanţiale ale clienţilor asidui. Aceşti clienţi nu considerau că intră în opoziţie cu o Biserică ale cărei slujbe religioase le frecventau şi căreia îi respectau riturile. În ciuda anatemelor oficiale, creştinii din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea ştiau să aprecieze similitudinile dintre credinţa lor şi ocultism. În vreme ce minunile îngerilor proliferau în cea dintâi, celălalt se prezenta adesea ca o căutare spirituală ce utiliza numeroase ingrediente clericale. În sate ori în oraşe, magicianul popular se identifica deseori cu preotul, mai mult sau mai puţin rătăcit. Pentru a suprima contaminarea, Reformele catolică şi protestantă ar fi trebuit să schimbe însăşi atmosfera ce le înconjura. În realitate, ele împărtăşeau credinţa teologică în realitatea existenţei spiritelor. Apariţiile de fantome nu lipseau în epoca lui Hamlet, când cumpătatul Le Loyer, magistrat angevin foarte cucernic, a redactat un doct tratat despre fantome. Bântuit de aceeaşi obsesie, Pieter Bruegel cel Bătrân înfăţişase, în uimitorul său *Triumf al Morţii,* cetele de schelete ce ieşeau din cimitire, noaptea, pentru a-şi căuta prada. Alcătuită, pe atunci, mai mult din morţi decât din vii. omenirea din Europa trăia cu groaza permanentă a întoarcerii celor dintâi. Concepţia ei

despre religie se acomoda cu spaima în cauză, la fel cum admitea existenţa zânelor, a zilelor faste sau a celor interzise. Dacă am înlătura din gândirea acelei vremi ceea ce astăzi se cheamă superstiţie, nu ar mai rămâne mare lucru.

Asemenea credinţe îi fascinau nu numai pe creştinii ignoranţi. Cei mai învăţaţi îndrăgeau ca pe nişte nobile discipline intelectuale, la egalitate cu ştiinţele noastre umaniste sau fizice, astrologia, alchimia şi magia autentică. Viaţa şi opera lui Agrippa explică entuziasmul culturii renascentiste faţă de respectivele mituri ocultiste. Într-adevăr, acestea aduceau secretul obţinerii puterii şi motivaţia cea mai profundă a exaltării omului de către Renaştere. Dacă prin asta iraţionalismul ei o rupea cu anumite tradiţii ale universităţii medievale, el întâlnea, în felul său, prejudecăţile cele mai puternice ale credinţei populare. Nu poţi fi, aşadar, decât debusolat citind, de pildă, autobiografia scrisă, în amurgul vieţii, de către Geronimo Cardano, strălucit intelectual italian din veacul al XVI-lea, căruia îi datorăm un progres decisiv în domeniul algebrei. Acest mare doctor, care nu-şi dusese deloc existenţa într-un turn de fildeş, relatează în amănunt relaţiile dintre el şi contemporani. Ca şi aceştia, fusese atent, de-a lungul vieţii, îndeosebi la semnele miraculoase, la viziuni şi la visele ciudate. Tatăl său îl învăţase să obţină ceea ce voia prin rugăciuni adecvate către Sfânta Fecioară, care vindeca guta mai bine decât specialiştii eminenţi. În acele vremuri, minunea era un fapt cotidian şi, dintr-un cer străbătut de stele uimitoare, cădeau adesea mii de pietre. Săteni şi savanţi încercau pe atunci, plini de râvnă, să descifreze viitorul. Certitudinea că sunt înconjuraţi de miraculos şi de supranatural reprezenta principala caracteristică a cucerniciei lor. Aceea a lui Erasmus, aşa cum a menţionat Jean Delumeau, nu-l împiedica să se roage sfinţilor ca să-l vindece de boli.

Era o atitudine religioasă legată de o gândire filosofică atentă la însuşirile misterioase ale elementelor şi la raporturile lor analogice. Se credea în nemurire şi în generaţia spontanee mai mult decât în natură; în viaţa universală mai mult decât în materie. În privinţa asta, Agrippa şi Cardano nu sunt deloc nişte personaje izolate. Interesul lor pentru îngeri şi demoni nu făcea decât să descopere, în lumea fizică, fenomene despre care credinţa le vorbea întotdeauna. Acelaşi lucru se întâmpla, evident, şi cu cele mai umile minţi. Panorama ştiinţei magice şi experimentale de la începutul Epocii Moderne confirmă statutul suveran al ocultismului. Pe atunci, el reprezenta un principiu de interpretare cu adevărat obsedant şi la îndemâna tuturor. Adeseori cărţile umanismului se mulţumeau să oglindească şi să împărtăşească, în acest domeniu, superstiţiile populare. Încă de la originile ei. Renaşterea ştiinţifică i-a întors spatele scepticismului. La curţile principilor, reprezentanţii lor se alăturau prietenește astrologilor şi magicienilor. Demascaţi în public de câţiva conservatori înapoiaţi, cei din urmă erau sprijiniţi de intelectualii progresişti. În lumea Prereformei, parizianul Lefevre d'Etaples, cabalistul Reuchlin sau abatele german Trithemus nu au fost străini de seducţiile oculte. Ei luau drept garanţie autoritatea unui Pliniu cel Bătrân, socotit întotdeauna, în ciuda unor rare critici, ca izvor al cunoaşterii. În bizareria drogurilor ei şi în gustul pentru ceremonial, medicina de la 1600 va dori, de pildă, să beneficieze de secretul rezervat ştiinţelor magice.

Astfel încât eminente spirite ale Italiei din veacul al XVI-lea au fost demonologi experimentaţi. Augustino Nifo, profesor la numeroase universităţi din peninsulă la începutul secolului, le-a făcut cunoscute auditorilor şi contemporanilor săi realitatea magiei şi existenţa demonilor. Nu fusese oare propria lui mamă anunţată de către unul dintre aceştia despre nişte miracole petrecute mai apoi întocmai? Pentru acest intelectual creştin, magia reprezenta cel mai bun teren de întâlnire între filosofie şi teologie, ştiinţă şi credinţă. Averroistul padovan Pomponazzi, al cărui raţionalism a fost lăudat, atribuia anumitor ierburi puterea de a aduce ploaia. Credea, de asemenea, în virtuţile oculte ale simpatiei şi antipatiei dintre elementele Microcosmosului şi ale Macrocosmosului, ca şi în prezicerile astrologiei. Acest critic al miracolelor creştine admitea influenţa astrelor asupra vieţii oamenilor, iar fizica lui progresistă era foarte apropiată de superstiţiile populare. La sfârşitul secolului, magia şi filosofia colaborau încă la cercetarea secretelor naturii. Un succes considerabil îi aştepta pe autorii destul de dibaci pentru a făgădui, în titlurile lucrărilor lor, dezvăluirea unor miracole oculte. Doctrina analogiei universale domnea în mod absolut asupra ştiinţei vremii. O găsim, de exemplu, la iezuitul Pereira, care lega existenţa monştrilor de aspectul constelaţiilor. Tradiţia tomistă autoriza, de altfel, sinteza între astrologie şi teologie.

După Cardano, napolitanii Porta şi Bruno au dovedit aceeaşi fascinaţie faţă de ocultism. Cel dintâi, adept al magiei naturale, nu mai înceta cu elogiile la adresa virtuţilor simpatiei între elemente. Moştenitor al lui Pliniu, el l-a influenţat cu siguranţă pe Bacon. Cât despre Bruno, un martir al liberei cugetări, el a fost în primul rând un profet al hermetismului şi nu a crezut în infinitatea lumilor decât printr-o intensă convingere magică. Pe la 1600, asta însemna să dai dovadă de o atitudine autentic ştiinţifică. La începutul secolului al XVII-lea, calvinul Alsted dezvolta o fizică miraculoasă, care arată în ce măsură intelectualii reformaţi rămâneau nişte

elevi ai lui Ptolemeu. Ei împărtăşeau cu cei catolici acel misticism al cuvintelor şi al numerelor în care Occidentul savant credea că poate descoperi secretul unei cunoaşteri universale. Enigmele oracolelor din teologia antică influenţau pe atunci, prin intermediul alchimiei şi al medicinii, magia aceasta naturală, identificată întotdeauna cu ştiinţa primordială. Jan Pistorius, care a fost rând pe rând luteran, calvin şi catolic, în cele din urmă a ajuns confesor al împăratului Rudolf al II-lea; între 1568 şi 1607, a arătat mai multă statornicie în veneraţia faţă de Zoroastru sau de Cabală şi în comparaţia făcută între creierul omenesc şi acela al lumii. În acelaşi moment, Kepler îşi asocia heliocentrismul cu speculaţii pitagoreice, după ce Bodin consacrase mai multe pagini din a sa *Republica* influenţei numerelor asupra destinului statelor. La fel cum magia populară suscita vânătoarea de vrăjitoare, literatura privind vrăjitoria a fost inseparabilă de gândirea magică. Medici şi jurişti au dat garanţia autorităţii lor ştiinţifice credinţei religioase a timpului în realitatea spectrelor; ei se alăturau astfel acelor exorcişti şi demonologi care nu făceau deosebire între cucernicia faţă de Evanghelie şi lupta împotriva diavolilor.

Nu a fost deloc o întâmplare faptul că, în Renaştere, matematicienii şi-au păstrat aureola de magicieni pe care le-o atribuise vocabularul din Imperiul Bizantin; prejudecata data de pe vremea când botezul precoce, ca parte a ceremoniei revenirii lehuzei în biserică, se justifica prin teama de spiritele rele. Cei mai buni istorici ai respectivei perioade au relevat, în Anglia elisabetană, multe trăsături asociate de către etnologi satului african tradiţional. Englezii explicau fără ezitare darul premoniţiei sau paternitatea bastarzilor printr-o ereditate anume ori printr-un destin riscant. Prieten al lui Montaigne şi preşedinte al Parlamentului de la Bordeaux, Florimond de Remond rămânea convins, pe la 1600, de existenţa a nenumărate minţi demonice; împreună cu dragonii infernali, ele îi ameninţau pe minerii care le dezgropaseră comorile subpământene şi tot ele zburau prin aer şi făceau să plouă după bunul lor plac; omniprezenţa magicienilor justifica pe deplin represiunea împotriva vrăjitoriei, represiune lăudată, în Franţa, de cele două confesiuni rivale.

Când, în 1624, fostul pastor din Paris şi membru al Ligii, Jean Boucher, refugiat în Ţările de Jos spaniole, îşi va publica uimitoarea *Cunună mistica,* el împărtăşea aceeaşi stare de spirit. Apelul lui la o Cruciadă antimusulmană şi, totodată, antiprotestantă admira atât creştinismul lui Vergiliu, cât şi clericalismul incaşilor; mândru de performanţele în domeniul taumaturgiei ale Contrareformei, el asimila alchimia paracelsiană a calvinilor din Maburg cu vrăjitoria renană pe drept cuvânt reprimată de autorităţile catolice. Acest exilat, inspirat de Lancre, se temea că patria sa va cădea pradă unei invazii demonice de peste Canalul Mânecii. În schimb, se bucura în faţa apariţiei supranaturale a unei cruci, pe o stâncă din Moreea, în 1615. Convins că Germania contemporană abunda în chipuri de piatră, gingii de aur şi copaci reînviaţi, îşi amintea că la sfârşitul veacului al XVI-lea parizienii, asediaţi de protestanţi, se consolau pentru toate nenorocirile visând la viitoarea izbândă a suveranului lor ortodox asupra Constantinopolului. Oracolul divin al lui Nostradamus le promitea victoria în cauză, şi aceeaşi semnificaţie avea statuia antică descoperită, în apropiere de Neapole, de către savantul Blaise de Vigenere. Simbol nu al desfrânărilor păgâne, ci al vestirii viitoarei regenerări creştine de către Sibila din Eritreea – prezicătoare la fel de incestuoasă ca şi fiicele lui Lot, dar mai inspirata —, această operă ambiguă, găsită în ziua Sfântului Mihail, avea să-i facă pe credincioşi să realizeze imposibilul, adică reunificarea Universului.

Dominaţia intelectuală a magiei va supravieţui în cea mai mare parte a secolului al XVII-lea. Enciclopedii monumentale i-au atestat miracolele şi minunăţiile în toate ţările şi în cadrul tuturor confesiunilor. Cutare iezuit îi celebra minunile legiuite, în vreme ce un Campanella îl informa pe papă de revelaţiile sale angelice. Minţile oamenilor erau cu mult mai mult obsedate de secretele oculte decât de revoluţia ştiinţifică a vremii. Ţările iberice, pretins înapoiate, erau imitate în privinţa asta de universităţile germane, dacă judecăm după tezele lor de doctorat, cimitir al pretenţiilor savante din epocă. Înseşi disciplinele tehnice îşi legau descrierile mecanice de o magie artificială. O fizică ciudată ieşea la drumul mare şi dispunea de tribuna academiilor şi de ziarele lor. Ştiinţa populară, care vulgariza îndeosebi greşelile unei fiziologii mediocre, arată preponderenţa, în rândul publicului, a înclinaţiilor către straniu şi incomprehensibil. Ca şi doctorii lui, omul de rând îi atribuia magiei bolile mintale. Şi de vreme ce îngerii cei răi propagau respectivele maladii, amuletele, ierburile sau alifiile îţi permiteau să te fereşti de îmbolnăvire. În 1715 încă se vorbea, cu foarte mare seriozitate, de asemenea lucruri, tot astfel cum melancolia era pusă în legătură cu demonii. Credinţa în magie, neagră sau naturală, străbate deci veacul al XVII-lea. Protestanţi ori catolici, teologii au avut grijă să întreţină superstiţiile. Credinţa li se părea inseparabilă de existenţa Satanei, ca şi de aceea a lui Dumnezeu şi a supranaturalului. Exegeza îi învăţase că anatomia spiritelor, în care excelau, reprezenta calea adevărului. Îndrumători spirituali ai comunităţii şi apologeţi ai proceselor din Salem, Increase şi Cotton Mather, în Noua Anglie de la 1700. meditau, de preferinţă, asupra esenţei îngerilor şi a realităţilor lumii invizibile.

Poate că. prin metoda lui, Newton nu a făcut să dispară în întregime gustul pentru ocultism, care dominase ca stăpân absolut la începutul Epocii Moderne. Cunoaştem înţelesul religios al gândirii magice şi satisfacţiile intelectuale aduse de aceasta. Asociind destinul Universului cu acela al individului, ea îngăduia înţelegerea secretelor naturii, pentru că aceasta era pătrunsă de spiritualitate. Experienţă practică a cunoaşterii ultime, magia a inspirat, totodată, concepţia elisabetană despre lume şi misticismul Renaşterii catolice. În interiorul celei din urmă, sfinţii Contrareformei, precum Philippe Neri, întemeietorul Oratoriei, au beneficiat de o veritabilă aureolă de tămăduitori; şi mişcarea s-a extins, prin toată Europa, până la înflăcăraţii misionari ai vechilor sau ai noilor ordine, ce galvanizau speranţele mulţimilor. În afara ei, Shakespeare este de neînţeles din punctul de vedere al imaginii lanţului de fiinţe, de la înger şi până la piatră, sau al corespondenţelor, în sânul ordinii lumii, între Ceruri şi indivizi. Opera lui atestă universalitatea, în epocă, a credinţei în zâne şi în spirite, în vrăjitoare şi în magi. Şi este contemporană, de pildă, savantei anatomii a spiritelor şi demonilor, căreia i s-au consacrat, în 1601, John Deacon şi John Walker. Studiul cu pricina constituia, în Parisul precartezian, un capitol obligatoriu al oricărui curs de metafizică.

Partizan al aceluiaşi ezoterism, un apologet capucin din veacul al XVII-lea îl va lăuda pe Iisus pentru că fusese magicianul creştin prin excelenţă, pe care trebuia să-l venereze o epoca avidă de minuni, de metamorfoze şi secrete. Franţa louis-quatorziană adora astfel, în Euharistie, un simbol mistic în care pastorul, creator de Dumnezeu, rivaliza în chip fericit cu îngerii. Unul dintre episcopii ei cei mai luminaţi şi reformatori, Antoine Godeau, a cărui lucrare *Morala* va fi publicată în 1710, admira în acelaşi timp divinaţia astrologică şi miracolele ascunse ale naturii. Crezând, ca şi întreaga tradiţie a Bisericii sale, în eficienţa magiei, el aproba canonul Conciliului din Ancira care le impunea o penitenţă de şapte zile, dintre care trei doar cu pâine şi apă, celor ce stârneau furtuni pe ogorul altcuiva. Nu este mai puţin adevărat că la mijlocul secolului al XVII-lea, foarte aproape de dioceza lui de la Grasse, episcopul de Nisa prezida o procesiune de ispăşire, cauzată de fărădelegile unui bernardin ale cărui almanahuri ameninţau cu moartea pe cei puternici şi care făcea vrăji cu ajutorul unei păpuşi de ceară. Catolicii din sudul Franţei străbăteau, în acea perioadă barocă, satele ca să îndepărteze ciuma; pastorii lor, autorizaţi de Roma, se îmbarcau pe o felucă pentru a-i blestema. În plină mare, în numele papei, pe delfinii ce aduceau prejudicii plaselor de pescari. Pe când sfinţii vindecau bolile şi apărau culturile, clericii binecuvântau vitele şi transformau în locuri de pelerinaj văile pierdute unde miraculoase apariţii ale Sfintei Fecioare vindecau diareele cele mai dureroase. S-a putut susţine că. În timpul îndelungatei Renaşteri, succesele folosirii pedepselor corporale sau terapeutica religioasă aflată la loc de cinste prin sate se legau de credinţa universală în realitatea magiei prin simpatie, în Parisul anilor 1670, spre stupoarea hughenoţilor, credincioşii vor continua să se ducă, pe timp de secetă, să-i ceară bunei lor patroane Genevieve să aducă ploaia, iar la Toulouse, când a izbucnit incendiul în catedrală, autorităţile considerau că se pot apăra de sinistru cu ajutorul unei imagini făcătoare de minuni a Sfintei Fecioare sau cu Sfânta Taină a Euharistiei. De altfel, în mediul pedagogilor creştini, se povestea că Maica Domnului de la Lorette le reda auzul copiilor răi care se căiau şi care fuseseră lipsiţi de respectivul simţ ca pedeapsă pentru ingratitudinea lor filială. În acelaşi moment, în satele de munte, unde pastorul era în primul rând un tămăduitor şi un magician, enoriaşii îl lapidau dacă nu putea domoli, prin rugăciuni, furtunile devastatoare. În jurul Lucernei, în 1653, alţi ţărani se răzvrătiseră din pricina charismei unui anume Christian Schibi, şef militar şi magician totodată.

Obsesia viitorului şi artele divinatorii

Prevederea viitorului îi interesa în mod deosebit pe clienţii magicianului şi pe adepţii ştiinţei sale. Certitudinea că înfricoşătoare catastrofe vor avea loc în curând ridica la loc de cinste una dintre preocupările tradiţionale ale omenirii. Teama oamenilor şi curiozitatea lor se aflau deci la baza nobilei discipline a divinaţiei. Totuşi, teologii îi condamnaseră de multă vreme formele păgâne în cadrul cărora, după ei, ceremoniile erau legate de arta lui Satana. Însă chiar printre Părinţii Bisericii se admisese dintotdeauna realitatea artei divinatorii, artă ce asigura bunăstarea prezicătoarelor. Creştinii aveau şi ei astfel de persoane, ca pe timpul apostolilor; sau ca în Maroc, unde ghicitorii le adresau spiritelor întrebări asupra viitorului, citindu-l în nişte ligheane transparente, pe când soţiile lor primeau, de la diavoli de culoare, informaţii despre ceea ce urmează să se întâmple. Totuşi, demonologii îi puneau în gardă pe credincioşi, în numele Bibliei, împotriva recurgerii la prezicerile magice. Deşi protestanţii îi acuzau de asta pe catolici, de fapt, cu toţii socoteau că asemenea cercetări blestemate aduc atingere statului.

De asemenea, se conformau unei îndelungate tradiţii, care pedepsea cu moartea, în virtutea Sfintei Scripturi, practicarea divinaţiei. Dar acelaşi curent magic ce-i împingea pe adepţii hermetismului să cultive clasica artă a reminiscenţei îi determina să nu neglijeze nici resursele profetismului, chiar dacă rătăcit. Într-

adevăr, el era prea adânc înrădăcinat în obiceiurile religioase ale timpului, când se credea în natura sacră a viselor, iar acestea erau verificate cu ajutorul manualelor savante sau al revelaţiilor vizionarilor populari. Până şi cercurile cele mai ortodoxe refuzau să-şi imagineze dispariţia darului profeţiei, atribuit, de exemplu, martirilor protestantismului englez. Părea imposibil ca evenimentele cele mai importante să nu fi fost prezise de către oamenii sfinţi. O asemenea dispoziţie spirituală, apropiată de mesianism, îi făcea pe Cromwell şi pe colegii lui să-şi întrerupă cele mai serioase deliberări pentru a asculta mesajul unor profetese umile. Aceşti agenţi ai lui Dumnezeu exprimau, după cum se ştie, un milenarism biblic mereu viu.

Sentimente analoage îi determinau pe contemporani să se aplece asupra unor profeţii antice care, se presupunea, descriseseră cu anticipaţie situaţia actuală. Asemenea revelaţii arhaice se bucurau de un foarte mare prestigiu în popor şi erau atribuite unor personaje mai mult sau mai puţin legendare. Aşadar, spre spaima guvernelor, Evul Mediu domina cu prezicerile lui destinul lumii moderne. Toate insurecţiile erau legate de atari încurajări profetice, mai mult sau mai puţin inspirate de o lectură a Sfintei Scripturi. Ele promiteau restabilirea atât a abundenţei materiale, cât şi a religiei. Îndată ce se instituia libertatea presei, ca în Anglia revoluţionară, mii de pamflete satisfăceau aceste înclinaţii populare, atestate în Franţa de succesul versurilor lui Nostradamus. Se credea, de asemenea, că eroi mitici aveau să se întoarcă pentru a pune în ordine treburile lumii. Funcţia politică a profeţiei în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea dovedea neliniştea oamenilor faţă de viitor şi, în acelaşi timp, preocuparea lor de a-l descifra prin intermediul unor procedee verificate. Epoca îşi ascundea în propriii ei ochi transformările ce o marcau, imaginându-şi că ele fuseseră prevăzute, de multă vreme, de către înţelepţii de odinioară.

O astfel de concepţie ciclică asupra timpului istoric se afla, fără îndoială, la temelia seducţiei, intelectuale şi totodată populare, exercitate de divinaţie. Numeroase publicaţii i-au păstrat urmele. Una dintre cele dintâi, în Epoca Modernă, este reprezentată de opera lui Bartolommeo Cocles, apărută la Bologna în 1504. Ea se referea, alături de fiziognomonie şi chiromanţie, la tehnicile cele mai sigure destinate utilizării individuale. Autorul era un autodidact, pasionat de predicţii şi convins că deţine cea mai bună metodă de aflare a viitorului. Cunoaşterea divinatorie se bucura, în Europa Renaşterii, de o mulţime de clienţi, de la ţărani la umanişti şi de la meşteşugari la pedagogi. Restauraţie a unei ramuri capitale a magiei, ea îi învăţa pe oameni, prin Cocles, să citească viitorul, pornind de la razele soarelui sau de la cadavre de animale. El vestea cu anticipaţie caracterul oamenilor, după forma capului sau a umerilor lor. Pe chipul studenţilor sau în îmbrăcămintea colegilor săi, profesorul italian vedea stigmatele răutăţii. Totodată, recunoscuse, din simpla lor înfăţişare, natura satanică a lui Savonarola şi a membrilor familiei Borgia.

La Universitatea din Bologna, Cocles frecventase medici şi filosofi cărora le lăuda îndeosebi calculele astrologice. Cartea lui, plină de istorisiri scandaloase şi de sfaturi pentru torţionari, ostilă juriştilor şi călugărilor, a avut un succes considerabil şi a fost tradusă, până la sfârşitul veacului al XVII-lea, în cea mai mare parte a limbilor moderne. De altfel, a cunoscut mulţi imitatori, care au combinat, în ţările germanice, divinaţia sau astrologia cu umanismul şi protestantismul. Dar în acea vreme fiziognomonia şi chiromanţia rămâneau totuşi discipline ştiinţifice. Lumea şi-a dat seama de asta cu prilejul examinării diverselor ramuri ale artelor divinatorii cultivate în secolul al XVI-lea. Nepotul lui Pico della Mirandola, Giovanni-Francesco, detestând magia neagră, dar crezând în apariţiile cereşti, indică astfel, alături de chiromanţie, piro-, geo-, hidro- şi aeromanţiile. Astfel de procedee de divinaţie satisfăceau întotdeauna un public popular dornic să cunoască viitorul prin intermediul unor metode sigure. Acelaşi public va asigura, până în plin secol al XVIII-lea, succesul cărţilor de interpretare a viselor. În 1515, un slujitor al lui Leon al X-lea credea, în legătură cu asta, că indivizii apăraţi de stele au putere profetică.

Mulţi alţi creştini care, în acel secol al reformelor, împărtăşeau sentimente similare, refuzau să vadă în ele nişte superstiţii. Le datorăm, de pildă, unor autori catolici de pe la 1550 lucrări care transformau visele într-un mijloc supranatural de comunicare. Douăzeci şi cinci de ani mai târziu, părintele padovan Carreri descoperea în ele degetul lui Dumnezeu şi, totodată, aducea argumente în favoarea observării, cu scop de prezicere, a cântecului şi zborului păsărilor. În ciuda condamnării divinaţiei de către Sixtus Quintul, canonicul din Latrano, Mancini, susţinea, în 1591, părerea lui Carreri. Ştiinţa augurală, predată de Nifo, rămânea un adevăr evident pentru intelectualii italieni. Astfel, dominicanul Minerva îi dedica, în 1616, unui cardinal un studiu al profeţiilor bazate pe meteorologie. El afirma că, după starea Cerului din ziua de 25 ianuarie, se pot prevedea şansele de pace sau posibilitatea apariţiei foametei. Amploarea gustului pentru ocultism este confirmată de lucrarea consacrată divinaţiei, în 1553, de către un filosof şi medic, Peucer, ginerele lui Melanchthon. Reediată şi tradusă de nenumărate ori. ea a avut o influenţă considerabilă. Luteranul liber-cugetător admite fără ezitare observarea naturală a prevestirilor. El crede în puterea demonilor care au pervertit oracolele instituite de Noe.

Aşadar, epurarea reformată a superstiţiilor păgâne lăsa neatinsă ştiinţa magică. Faptul se observă şi la un coreligionar al lui Peucer, Camerarius, în 1576. Cursurile despre divinaţie predate la Strasbourg, Basel şi Heidelberg de către Zanchius. refugiat italian, admiteau validitatea liniei vieţii şi influenţa stelelor. Adeseori intelectualii protestanţi, la începutul secolului al XVII-lea, puneau de acord chiromanţia cu Sfânta Scriptură.

Arta divinatorie, împreună cu fiziognomonia, îşi păstra, în mod cert, întreaga putere de seducţie în ajunul revoluţiei ştiinţifice din anii 1620. În toate mediile, la baza celor mai bune reputaţii stătea priceperea de a deosebi, după liniile din palmă, un temperament belicos ori unul crud, un destin de mizerie sau unul de desfrâu. Montaigne însuşi, în încheierea *Eseurilor* sale, pare să acorde o anume valoare prezicerilor derivate din observarea fizionomiilor. Părea cu neputinţă pe atunci să te îndoieşti de realitatea puterilor profetice. În decursul secolului, studiul veritabil, deci ortodox, al fiziognomoniei a continuat în Italia unde, pornindu-se de la ridurile de pe frunte, se descifra viitorul; medicina şi-a anexat şi chiromanţia, în timp ce nici una dintre cercetările asupra divinaţiei nu a fost vreodată abandonată. În 1613 i-au fost dedicate împăratului Matthias nişte tabele care permiteau prezicerea, pe baza Bibliei, a apariţiei lui Gog şi Magog. Pastorul hughenot Pierre de Moulin va admite că visele pot reprezenta judecăţi ale lui Dumnezeu. Convingerile magice umpleau Universul cu semne ale viitorului, de care în Germania luterană se ocupau specialişti pasionaţi. Pe la 1700, cei mai luminaţi savanţi se interesau încă de lucrările acestora. Era perioada când, într-un foarte serios *Tratat de Fizică,* un chirurg afirma că ştie să ghicească cauzele sterilităţii, momentul fecundaţiei şi sexul copiilor înainte de naştere.

Totuşi, afacerea Jacques Aymar începea să semene îndoiala în spirite. La început, întreaga Franţă dăduse crezare efectelor miraculoase ale baghetei divinatorii a respectivului radiestezist dauphinez, sărbătorit în saloanele pariziene. Dar în curând el a trebuit să o lase mai moale. Vicleanul ţăran nu dispunea cu adevărat de harul divin pe care şi-l etala şi care i-ar fi permis să descopere ucigaşi şi comori. Un scepticism asemănător era manifestat, în 1647, de către un eclesiast anglican faţă de un evreu din Adrianopole ce pretindea că poate afla adevărul cu ajutorul Bibliei şi al unei chei. Acum, creştinii luminaţi râdeau de procedeele mult timp venerate de predecesorii lor.

C. DESCIFRAREA TAINELOR NATURII

Miturile alchimice

Voga alchimiei în veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea corespunde dorinţei mistice şi mitice de comuniune şi de cunoaştere universale. Unii sceptici, precum Erasmus, Bruegel sau Montaigne, ca şi elisabetanii Scot şi Ben Johnson şi-au bătut joc de falsa ştiinţă care îi înşela pe săteni şi orăşeni; opunându-i mărturii medievale, ce insistau asupra imposibilităţii transmutaţiei elementelor, ei au legat aceste vane speranţe de cultul idolilor. Totuşi, nu au reuşit să-şi abată de la ele contemporanii. Luther rezuma bine sentimentele celor din urmă atunci când lăuda străvechea filosofie despre metale, care cunoştea şi secretele vegetalelor şi exprima îndeosebi simbolul învierii finale. La fel cum focul de sub alambic despărţea spiritul de materie, cuptorul ceresc avea să salveze viaţa cuprinsă de moarte. Această imagine şi această aspiraţie se află în centrul căutării alchimice din Epoca Modernă, când fuzionează, într-adevăr, o tradiţie experimentală şi o doctrină mistică bazată, în Occidentul creştin, pe interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi. Mentalitatea analogică, în acelaşi timp temelia ştiinţei magice şi a exegezei biblice, cunoaşte aici unul dintre ultimele ei triumfuri.

Lucru dovedit de Giordano Bruno, al cărui ermetism a fost inseparabil de o alchimie asociată cu noile speculaţii asupra Cabalei. Magul italian a petrecut jumătate din anul 1588 la Praga, la curtea misteriosului împărat Rudolf al II-lea, care se înconjura de experţi veniţi din întreaga Europă ca să-l asiste în melancolica sa căutare a pietrei filosofale. Bruno a poposit, trei ani mai târziu, în laboratorul alchimic instalat, lângă Zurich, pe cheltuiala unui bancher din Augsburg pasionat de asemenea cercetări. În preajma anului 1620, marea controversă dintre Fludd şi Kepler va porni tot de la valoarea matematică a argumentelor „chimice" invocate de cel dintâi şi atacate de ştiinţa nouă a celuilalt. Şi într-adevăr, înainte de triumfurile celei din urmă, obsesia pentru magie asigurase succesul alchimiei. Transmisă mai întâi prin manuscrise medievale, alchimia a primit, după 1550, prin apariţia tiparului, un formidabil sprijin de ordin tehnic. Diagrame mistice îşi impuneau, vizual, forţa imaginilor.

Satisfăcând nevoile cele mai profunde ale psihicului, ele răspundeau aspiraţiei contemporanilor către o cunoaştere universală. Amator de hermetism în aceeaşi măsură ca şi de Euclid. Francois de Candale, episcop de Aire şi prieten cu Montaigne, îşi justifica prin citate biblice căutarea Marii opere. Mişcarea germană a

Trandafirului şi a Crucii, la începutul secolului al XVII-lea, va frapa opinia publică europeană, reluând o inspiraţie deja scumpă unei Anglii elisabetane care fusese vizitată de Bruno şi îl produsese pe John Dee. Cei doi bărbaţi s-au întâlnit la Praga, adevărată Mecca a ezoterismului. Împreună cu Kepler şi evreii cabalişti.

Plin de minunăţii şi de cărţi magice, palatul lui Rudolf al II-lea a fost totodată leagănul noii astronomii şi refugiul alchimiei antice. Simbolismul complex al celei din urmă a prezidat manifestele rosicruciene care, în jurul anului 1615, anunţau apropiata întoarcere a Vârstei de Aur. Tipograful palatin Johann Theodor von Bry a publicat la Oppenheim, în ajunul evenimentelor decisive din 1620, lucrările mistice de mari proporţii ale lui Fludd şi ale semenilor lui, consacrate raporturilor dintre Macrocosmos şi Microcosmos. O internaţională protestantă şi paracelsiană spera multe de la Germania care intra în Războiul de Treizeci de ani. Milenarismul ei profetic a trebuit să se mulţumească a fascina pentru ultima oară Occidentul, inclusiv pe tânărul Descartes, prin atracţiile fanteziste ale unui sistem magico-ştiinţific. El se asocia, în cazul luteranului Johann Valentin Andreae, autor, în 1618, al unei *Mitologii creştine,* unui proiect utopic de reconstrucţie religioasă a societăţii. Urbanismul său mistic se inspira atât din alchimie, cât şi din matematică.

Anglia revoluţionară a păstrat, în jurul lui Ashmole, membru fondator, în 1661, al Societăţii Regale, gustul acestor visuri care îi vor influenţa încă pe un Boyle sau un Newton. Renaşterea alchimică şi revoluţia ştiinţifică au fost astfel strâns legate. Tradiţia magică ce le servea drept bază comună dispunea, prin Michael Maier şi numeroşi alţi exilaţi provenind din Europa Centrală, de misionari dornici de unitate. Arcă sacră a hermetismului, patria lui Cromwell a practicat alchimia ca pe o cercetare spirituală. Şi prin asta s-a alăturat Franţei din îndelungata Renaştere sau acelui Massachusetts puritan ce a adăpostit, prin 1600, fascinanta personalitate a învăţatului alchimist George Stirk, adept al filosofiei prin foc. Creştinătatea modernă a crezut multă vreme în visul universal ce urmărea să transforme omul într-un mijloc al Marii opere. Un vis înarmat cu înscrisuri de nobleţe din Orientul antic şi numărând întotdeauna mulţi partizani în lumea musulmană şi în Extremul Orient. În Europa, Evul Mediu lăsase moştenire Occidentului o abundentă literatură alchimică şi gustul pentru căutarea mistică legată în acelaşi timp de ştiinţă şi de imaginaţie.

Tiparul a răspândit destul de târziu respectiva literatură printre intelectuali, fiindcă ea a făcut abia după 1550 să se rostogolească marile talazuri ale hermetismului. Tratatele alchimice, atribuite cel mai adesea lui Raymond Lulle, fuseseră publicate până atunci numai în mod sporadic. Totuşi, manuscrisele lor trezeau un mare interes bibliografic, ceea ce explică, fără îndoială, importantele ediţii apărute la Basel pe la jumătatea secolului. Ele au suscitat, o dată cu voga paracelsismului, o aprigă controversă pe teme de chimie, în care s-a distins Andreas Libavius. Acest profesor de istorie de la Universitatea din Jena, care în cele din urmă a ajuns rector la Coburg, afirma pe la 1600. În manualele, eseurile şi alte scrieri cuprinzătoare, posibilitatea transmutaţiei, fiind atacat pentru asta de către adversari în numele Bibliei şi al Antichităţii. O bibliografie din 1654 menţiona patru mii de lucrări de alchimie scrise de la origini şi până în 1653. Colecţionarii adunau mereu manuscrise voluminoase, iar editorii nu mai conteneau să satisfacă cererea cititorilor, care sperau să descopere, în acest tezaur, secretul unei medicini şi al unei înţelepciuni universale. În 1624, aproape o mie de persoane s-au prezentat într-un hotel parizian ca să-l asculte pe un profesor de la Colegiul Regal apărând ştiinţele oculte, printre care şi chimia, împotriva cenzurii operate de Sorbona. Întrucât reprezentanţii disciplinelor în cauză promiteau că prelungesc viaţa până la vârsta de o sută douăzeci de ani, dorinţa de longevitate favoriza în egală măsură căutarea pietrei filosofale.

Căutarea era inseparabilă, la sfârşitul secolului al XVII-lea, de progresele chimiei experimentale, în măsura în care artizanii ei vedeau încă într-însa o misterioasă reunire de miracole. De altfel, autorităţile se temeau ca ea să nu-i alimenteze pe şarlatani. Ambiţia sa de a contempla diversele forme ale unui spirit universal păstra visul străvechi al disoluţiei şi al fabricării aurului. Căutările şi reţetele se apropiau de încercările, prin magie şi ocultism, de extragere a chintesenţei. Germanul Hanemann, autor, în 1670, al unei lucrări asupra sufletului lumii, a publicat, douăzeci de ani mai târziu, unele cărţi care susţineau realitatea pietrei filosofale, legând-o de principalele mistere ale teologiei. Este lesne de descoperit sensul mistic al acestui gust faţă de secrete, care o împingea pe Christine de Suedia, instalată la Roma, să subvenţioneze activitatea alchimiştilor ei, ce pretindeau, cu asentimentul multor cardinali, că justifică teza structurii unitare a materiei. Asemănător unui vast organism, Universul era penetrat de viaţă. Dezlegându-i misterul, omul dobândea tinereţea veşnică, o dată cu înţelepciunea spirituală. Iată cum arătau promisiunile laboratoarelor din anii 1670. După trei decenii, ele îi vor inspira lui Philippe d'Orleans, viitorul regent, adept al magiei negre, crezând mai mult în diavol decât în Dumnezeu, îndelungate şi zadarnice căutări în jurul cuptorului alchimic.

Aşadar, Jung a avut dreptate să insiste asupra raporturilor strânse dintre psihologie şi alchimie. El estimează chiar că efortul religios ai celei de-a doua reprezenta, în Europa modernă, o foarte importantă

tentativă de creştinare în profunzime, pe care o compară cu posibilul rol al actualei psihanalize. Ca şi dogmele, simbolurile ei obscure corespundeau arhetipurilor inconştientului şi satisfăceau aspiraţia spre unitate. Pe la 1615. cardinalul du Perron nu-şi putea convinge mai bine cititorii despre adevărul misterelor catolice decât comparându-le pe cele din urmă cu profunzimea şi complexitatea speculaţiilor alchimice. Savantul elveţian găseşte astfel, în imaginile lor enigmatice, etapele unei căutări colective a mântuirii. Fiindcă piatra filosofală nu era altceva decât Hristos, al doilea Adam şi veritabilul elixir al vieţii. Şi nu a ajuns până la mitul Inorogului, care exprima pe atunci respectiva alegorie.

Ştiinţa monştrilor

Curiozitatea intelectuală stârnită de fiinţele anormale ilustrează, în acelaşi timp, gustul epocii pentru faţa ascunsă a Universului şi certitudinea de a deţine, prin magie, secretul cunoaşterii acestuia. Marile descoperiri geografice din secolul al XVI-lea au înmulţit literatura, cu specific biologic, consacrată speciilor rare şi fantastice. Paralel cu studierea teologică a îngerilor şi a demonilor, publicaţiile ştiinţifice cele mai serioase s-au orientat, multă vreme şi cu predilecţie, spre examinarea anatomiei patologice. Aceste compilaţii despre grotescul existenţei au început, prin 1508, cu reeditarea, prin grija lui Aldo Manuce, a culegerii antice *De Obsequiosi.* Era vorba de o colecţie de naşteri monstruoase, legate, evident, de diferite dezastre, personale ori naţionale. Tendinţa morbidă a umanismului renascentist a fost confirmată, în 1557, de succesul înregistrat de publicaţiile analoage ale lui Wolffhart, locuitor din Basel, şi ale francezului Bouaistau. Amândoi se conformau prejudecăţii proprii timpului, conform căreia Dumnezeu putea, după bunul său plac, să transforme natura fizică pentru a-i vesti omenirii catastrofe apropiate. Aşadar, slujind arta divinatorie, această cronică a monstruozităţilor se alătura marilor spaime ale Occidentului. În vreme ce Francisc I îşi închipuia cu uşurinţă o Canada plină de oameni zburători, spaimele în cauză sunt expuse în cosmografii mişunând de canibali sau în opera medicală a unui Ambroise Pare. *Cosmografia de la Munster,* printre primele de acest gen, abunda, la 1550, în legătură cu ţinuturile din Extremul Nord, de peşti cât munţii ori balene feroce împrumutate de la Pliniu, hidre de mare sau monştri cumpliţi şi insaţiabili; alături de crabi uriaşi, copacul în care creşteau raţe atesta aici slava unui Dumnezeu ce-şi făcea cunoscută puterea prin astfel de minunăţii biologice din zonele toride ori septentrionale. Prizonier al respectivei mentalităţi, Pedro Martyr d'Anghiera, primul cronicar al Americii. Îl crezuse fără greutate pe acel indian din Florida care-i vorbise despre iarba specială ce înmuia oasele şi lungea membrele suveranilor lui sau despre nişte străvechi invadatori prevăzuţi cu o coadă dintre cele mai rigide, neputând sta jos până ce nu săpau mai întâi o gaură în pământ.

Tehnica unei teratologii sistematice consta, de altfel, în a aduna, fără spirit critic, toate informaţiile furnizate de sursele referitoare la monştri, mitologici sau specifici credinţelor Evului Mediu, cel mai adesea imaginari. Medicii din secolul al XVI-lea le confirmau cititorilor, prin impecabile ilustraţii, asemenea miracole stereotipe. Rezonabilul chirurg francez, ale cărui operaţii şi note de călătorie sunt un model de ştiinţă experimentală şi de bun-simţ, afla de la confratele şi compatriotul său Louis Paradis, ce călătorise în Egipt, despre realitatea existenţei Inorogului, fiinţă atestată, după cum se ştie, de mai multe pasaje din Biblie şi figurând, cu titlu de ornament, în numeroase hărţi care reprezintă ţinuturi îndepărtate. De altfel, Pare combătea credinţa respectivă, foarte răspândită şi totodată profitabilă pentru farmacişti, care preparau din cornul acestui animal un medicament universal şi cu efecte miraculoase. Istoriograful ungur al împăraţilor de la finele veacului al XVI-lea, Sambacus, deţinea un astfel de corn, păstrat laolaltă cu un tezaur de cărţi dintre cele mai preţioase, de ştiinţă şi ocultism. Şi împărtăşea aceeaşi nemăsurată admiraţie faţă de el, ca şi numeroşi oameni bogaţi şi puternici din Europa modernă, care, din Franţa până în Germania, trecând prin Veneţia, acceptau să se ruineze pentru a dobândi antidotul magic. Descrierea Inorogului figura printre lucrările de istorie naturală, alături de cea a rinocerului şi a elefantului. Întâlnim încă multe ilustrări despre el în lucrarea consacrată patrupedelor, în 1678. de către savantul englez John Johnston.

Mulţi dintre adversarii lui Pare socoteau că e firesc să creadă în virtuţile acestui animal, ca şi în acelea ale diferiţilor monştri, datoraţi lui Dumnezeu ori diavolului şi amănunţit descrişi de chirurgul francez. Se întâlneau, claie peste grămadă, în scrierile acestuia, fraţi siamezi şi schimbări de sex, animale mixte şi trupuri posedate, dragoni, demoni masculini sau feminini şi altele asemenea. Poveştile, vrednice de mirare, satisfăceau multe minţi ce-şi găseau o plăcere în a popula mediile terestre cu fiinţe de coşmar. Astfel ieşeau şi mai mult în evidenţă ordinea providenţială a naturii şi perfecţiunea regnului animal şi a speciei umane. În rest. basmele în cauză erau legate de o concepţie care însufleţea pe de-a întregul Universul, prin miraculoase antipatii ori simpatii. Şi englezul Bulwer va depinde, la mijlocul secolului al XVII-lea. de o asemenea tradiţie confuză şi mitică. Lui i se datorează o enciclopedie de metamorfoze artificiale ale omenirii care, în ciuda progresului

analizei întreprinse, păstra gustul pentru fabulesc şi grotesc al colecţionarilor de curiozităţi. Deşi remarca faptul că omul singur poate decădea, de bunăvoie, din demnitatea lui firească, Bulwer reunea urmările fenomenului într-una dintre compilaţiile de monştri şi diformităţi pe care ştiinţa magică se complăcuse să le întocmească, de la Leonardo da Vinci la Newton.

Înclinaţia către monstruos a anatomiştilor din Renaştere s-a prelungit până în 1642, cu publicarea cuprinzătorului volum postum consacrat acestei teme de către Aldrovandi. Ştiinţa italiană, aprobată totuşi de autorităţile eclesiastice, atribuia naşterea unor astfel de monştri influenţei stelelor. De altfel, cometele reprezentau omologii din cer ai monştrilor de pe pământ, iar Melanchthon însuşi considera că divinitatea poartă răspunderea doar a producerii monstruozităţilor morale. Biologii din secolul al XVI-lea lucrau într-o atmosferă mentală în care problema botezării fiinţelor hibride constituia, pentru teologi, o preocupare absolut reală. Experienţa lor clinică îi determina să-i apropie pe gemenii siamezi de curiozităţile de care natura era plină. O atitudine similară a împins, în 1575, publicul parizian să viziteze, cu asiduitate, colecţia geologică adunată de Bernard Palissy. În ciuda scepticismului răspândit de adversarii astrologiei cu privire la originea stelară a monştrilor, aceştia din urmă s-au bucurat multă vreme de un mare succes la opinia publică a Epocii Moderne. Cu toate că, în prima lui călătorie pe mare, Columb nu-i întâlnise, urmaşii lui le-au multiplicat repede existenţa. Montaigne, pentru a umili cât mai mult creatura umană, a admis existenţa fiinţelor ambigue, jumătate câini sau jumătate peşti, lipsite de cap ori având ţeasta tare ca fierul, ciclopi sau androgini. La jumătatea secolului al XVII-lea, i se atribuiau lui Aldrovandi şi diferite poveşti medievale printre care aceea cu privire la existenţa oamenilor fără gură. Publicaţiile de acest gen, foarte numeroase în jurul anilor 1600, satisfăceau gustul baroc pentru miraculos. Gustul acesta l-a marcat pe viitorul demonolog Pietre de Lancre, a cărui primă operă a fost consacrată, în 1607, unui tablou al instabilităţii universale. Întâlnim aici, printre bizarerii mai mult sau mai puţin premonitorii ale naturii, relatarea recentei descoperiri a unui om sălbatic în pădurile franceze.

Acea perioadă, ce credea în dragoni şi în generaţia spontanee la plante, va transmite Epocii Luminilor dovezile existenţei oamenilor cu douăsprezece picioare ori a asiaticilor tricentenari. Unul dintre enciclopediştii magiei. Georg Pictorius, medic german din veacul al XVI-lea, relua, pentru folosul cititorilor săi, absurda poveste despre naşterea a trei sute şaizeci şi patru de copii o dată de către o contesă din Olanda. El explica şi de ce eunucii au vedere slabă. Colegul lui din Louvain, Cornelius Gemma, îi va învăţa pe studenţi că monştrii provin din încurcătura provocată de construirea Turnului Babei. Bunul catolic, aprobat de cenzorii eclesiastici, nu ezita să lege apariţia lui Luther de naşterea unui copil înzestrat cu patru ochi şi tot atâtea picioare de vacă. În al sau *Teatru al Naturii universale,* apărut în 1590, Bodin crede în realitatea deplasării munţilor şi în existenţa copacilor în care cresc raţe, în posibilitatea ca femeile să poarte sarcini vreme de optsprezece luni sau în bătrânii multicentenari. Naturalistul Rondelet descrisese, la rândul lui, un peşte-episcop, într-o epocă impregnată de tradiţia augustiniană a *mirabilia* şi când Erasmus, în ale sale *Adagii,* le certifica cititorilor, *de visu,* că unele animale nu pot trăi decât în mijlocul focului sau al zăpezii. Iată cum arăta, în toate confesiunile, imaginaţia ştiinţifică a umanismului creştin, într-o perioadă când studierea fantomelor reprezenta una dintre ramurile cercetării naturii. Tradiţia în cauză se leagă de cataloagele de miracole, de care minţile cele mai cumpătate ale veacului al XVI-lea se arătau întotdeauna mari amatoare. *Istoria* seriosului de Thou este, în privinţa asta, la fel de bogată ca şi aceea a modelului său, Titus Livius. Teologii contemporani sau pretinşii liber-cugetători trăiau, astfel, într-o lume fundamental miraculoasă.

În pofida aserţiunilor contrare, secolul revoluţiei ştiinţifice nu va schimba decât foarte încet acea stare de lucruri. La începuturile sale, Bacon. teoretician al metodei experimentale şi vestitor al progresului în cunoaştere, admira încă principiile şi rezultatele cercetărilor magiei naturale. Kepler se întreba, în 1606, dacă naşterea unor siamezi la Strasbourg prevestea pacea sau războiul. Într-o vreme când filosofia continua adesea să se identifice cu o investigare a *Empireu-lui,* noua ştiinţă nu putea, la început, decât să se asemene cu magia. Istoria ei naturală rămâne aceea a monştrilor – miracole, printre altele, ale vieţii, forme, printre altele, ale producţiei organice datorate ocultului. Pe când doctorii cei mai celebri propagau, prin 1630, la Praga sau la Veneţia, aceste impecabile puncte de vedere, eminentul jurist din Cordoba, Torreblanca, nu era deranjat de ideea existenţei centaurilor sau a sirenelor, întrucât Sfântul Augustin, predicând în Etiopia, văzuse oameni fără cap sau femei ai căror ochi se aflau pe sâni. Aşadar, miraculosul domnea, în continuare, ca stăpân absolut asupra concepţiei curente despre Univers în epoca lui Descartes. iar influenţa celui din urmă nu a izbutit să-l risipească pe deplin. La finele secolului al XVII-lea, universitarii scandinavi, printre multe altele, erau încă preocupaţi de asemenea arcane de care autorul *Discursului despre Metodă* voise să debaraseze filosofia.

Noi credem în realitatea faimoasei rupturi din 1650 doar în virtutea ignoranţei noastre cu privire la profunda continuitate în producţia intelectuală a epocii. Ea îi socotea în continuare maeştri ai săi pe Aristotel

sau pe Isidor din Sevilla, iar la Universitatea din Leyda, la mijlocul secolului al XVII-lea, un profesor de medicină vorbea foarte doct despre uriaşi şi pigmei. Însuşi bunul Mersenna se interesase de ştiinţa în cauză din pricina minunilor naturale studiate de ea, printre care naşterile monstruoase ocupau un loc de cinste; ele l-au fascinat şi pe Gassendi. Putem lesne ghici efectul lor asupra minţilor mai puţin elevate. Acestea au asigurat, până spre 1700, popularitatea dragonilor şi a Inorogilor. Cele mai serioase publicaţii ştiinţifice au repetat, în legătură cu asta, elucubraţiile lui Ambroise Pare. Şi au adăpostit, cu predilecţie, în coloanele lor, dovezile despre anormal. Un astfel de interes medical provenea din formele magice ale cunoaşterii, forme pentru care tânărul Newton a simţit o mare atracţie. Experienţele mecanicismului, referindu-se mai întâi la bizarerii, se legau astfel de credulitatea maselor.

Indiferent dacă era vorba de magie albă sau neagră, masele împărtăşiseră mult timp cu învăţaţii mitul cunoaşterii universale. Intelectuali sau analfabeţi identificau în mod spontan adevăratul cu obscurul. Şi doreau să-i smulgă naturii, prin ocultism, secretele ascunse. Progresul ştiinţific din timpurile moderne s-a modelat, în esenţă, după acest demers şi nu a reuşit să iasă la lumină decât în interiorul unei concepţii oculte despre lume. Păstrând, evident, amprenta respectivei concepţii. Pe vremea lui Locke, criticii raţionalişti ai realităţii vrăjitoriei se fereau cu grijă să nege existenţa monştrilor, şi această moştenire a unui univers miraculos va dispărea numai încetul cu încetul în faţa imaginii despre Univers creionate de Newton[12].

7. PUTEREA ASTRELOR

A. CONDUITELE OMENEŞTI ŞI DETERMINISMUL ASTROLOGIC

În cabinetul astrologului

Din punct de vedere intelectual şi social, astrologul reprezenta, fără îndoială, aspectul cel mai important al concepţiei magice despre lume. În Anglia Restauraţiei, specialiştii încă făgăduiau pronosticuri sigure cu privire la diferite manifestări ale vieţii zilnice: boli şi dragoste, familie şi căsătorie, vise şi copii etc. Cunoştinţele lor, bazate pe o tradiţie imemorială stabilită de Ptolemeu la finele Antichităţii, s-au bucurat, în veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, de o imensă popularitate. Ea dovedea, în acelaşi timp, continuitatea respectivei forme de ocultism şi perfecta ei adaptare la societatea creştină. Nu de mult au fost studiate documentele private ale astrologilor britanici. Semnalate de multă vreme, ele nu fuseseră folosite niciodată, în virtutea puţinului credit acordat acestei activităţi profesionale totuşi esenţiale. Ea se străduia să descopere consecinţele practice ale mişcării astrelor asupra existenţei terestre. Observaţiile şi deducţiile astrologiei se întemeiau pe convingerea foarte larg răspândită conform căreia harta cerului determina evoluţia omenirii. Arta magică împărtăşea concepţiile ştiinţifice ale vremii privind influenţa fizică a planetelor asupra elementelor situate între Pământ şi Lună. Ea întruchipa mai puţin o sectă ezoterică, şi mai mult o prejudecată generală, fiindcă a trebuit să se aştepte epoca lui Newton pentru a face să dispară asentimentul referitor la acest simbolism universal. Până atunci, astrologii nu întâlniseră, în Occident, decât foarte puţini sceptici.

Ghicitorii în stele le furnizau clienţilor, pentru diversele lor domenii de activitate, un tezaur de informaţii. Prezicerile de ordin general, bazate pe previziuni asupra mişcării corpurilor cereşti sau pe studiul eclipselor ori al conjuncţiilor, îi anunţau societăţii în ansamblul său destinul sub raport meteorologic sau alimentar, demografic sau sanitar, politic sau militar. Nativităţile lor, stabilite în conformitate cu harta cerului în clipa unei naşteri, dădeau informaţii asupra horoscopului particular al indivizilor şi le hotăra opţiunile, adică momentul propice pentru cutare sau cutare acţiune, indiferent dacă era vorba de plecarea într-o călătorie, de o căsătorie sau pur şi simplu de făcutul unei băi. În sfârşit, horoscoapele orare, ramură dezvoltată în special în Evul Mediu de către arabi, îi îngăduiau astrologului să rezolve, prin examinarea stării Cerului la un moment dat, toate problemele puse de clienţi; asemenea horoscoape constituiau îndeosebi obiectul unei frecvente utilizări de către medicină, care, în veacul al XVI-lea, funcţiona în strânsă legătură cu horoscopul astrologie. Acesta, la rându-i, remarcabil de suplu şi având utilitate universală, presupunea atât un simţ al preciziei matematice în calculul

[12] Cel dintâi provocase, în toată Europa savantă din secolul al XVI-lea, cercetarea pasionată în sens medical, moral şi religios a ciudatei şi oribilei creaturi născute la Ravenna în 1512. Reprodusă până la saţietate de către specialiştii vremii sau compilatorii de minuni, ea a fost identificată, cu verosimilitate, de romancierul spaniol Mateo Aleman, în *Guzinan de Alfarache,* publicat în 1599, ca un simbol premonitoriu al diferitelor vicii ce copleşeau Italia în perioada Renaşterii.

astronomic, cât şi o artă subtilă a interpretării mitice. Clienţii puteau admira aici o cunoaştere impresionantă a diferitelor combinaţii puse în joc, iar astrologia li se prezenta ca o tentativă exemplară de a înghesui diversitatea treburilor omeneşti într-un principiu comun al inteligibilităţii. Reducând variabilitatea la ordine, terminologia ei, plină de concepte ambiţioase, simplifica haosul existenţei, spre marea uşurare a contemporanilor. Cazul Angliei arată că progresul ştiinţific al Epocii Moderne a fost favorabil, la început, răspândirii cunoştinţelor astrologice. Ele se legau de renaşterea matematicii în secolul al XVI-lea, ale cărei consecinţe coincid, către 1600, cu nivelul ridicat al hermetismului european. Se ştie, poate, puţin despre faptul că ultimele treimi ale veacului al XVII-lea au fost marcate, în Anglia, de o incontestabilă vogă a astrologiei. Aici, ea şi-a făcut cunoscute concepţiile în limba locului. Acest remarcabil aspect al democratizării ezoterismului într-o ţară revoluţionară a continuat până spre 1700, printr-un neîntrerupt efort de vulgarizare. El punea la îndemâna unui numeros public ceea ce multă vreme, îndeosebi în secolul al XVI-lea, fusese doar luxul favorit al mai-marilor acestei lumi. Ei continuau să o practice în Londra Restauraţiei, de la neguţătorul bogat la suveranul liber-cugetător, trecând prin viitorul secretar de stat al lui Wilhelm al III-lea. Spiritele cele mai distinse ale avangardei intelectualităţii europene, de la Harvey la Dryden, credeau în astrologie. Prin aceasta ei simpatizau cu cititorii mai puţin rafinaţi ai horoscoapelor din almanahuri. Într-adevăr, alături de multe alte explicaţii, astfel de publicaţii răspândeau şi elemente de informaţie astrologică proprii alcătuirii horoscoapelor, tratamentului medical şi, mai ales, previziunii evenimentelor.

Deci tiparul a conferit un enorm succes popular ştiinţei magice prin excelenţă. El a răspândit zeci de mii de publicaţii astrologice. ale căror milioane de exemplare, fără îndoială, au ieşit biruitoare asupra acelora ale Bibliei. Se afla în ele enumerarea detaliată a zilelor favorabile pentru îngrijirea corpului sau a celor favorabile agriculturii. Altor culegeri de horoscoape, însă mai accesibile, le lipsea rigoarea ştiinţifică. Dar toate răspândeau certitudinea influenţei exercitate de planete asupra destinului omenirii. De această convingere, legată de credinţa tradiţională în rolul jucat de Lună în treburile pământene, depindeau încă, în veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, cumpărarea veşmintelor sau tunderea părului. Constatăm, aşadar, în ce mare măsură era interesat publicul vremii de literatura astrologică[13]. El mergea de la complotiştii republicani, care alegeau după almanah data tentativelor lor, şi până la nobilii de ţară, care se orientau după el pentru a pleca la vânătoare. Vâlva stârnită de fenomenele cereşti de excepţie, care anunţau catastrofe înfricoşătoare, era atât de mare, încât o eclipsă solară monopoliza ea singură. În decursul unei luni, atenţia a aproape jumătate dintre localnici. Cei care ţineau lumea la curent prin intermediul almanahurilor aveau existenţa asigurată. Totuşi, acest lucru nu se compara cu acordarea permanentă a consultaţiilor astrologice.

Asemenea consultaţii dispuneau de maeştri foarte diferiţi, de la vrăjitorul sătesc la marele patron din capitală, trecând prin onorabili comercianţi de provincie. La Londra, cererea ridicată a determinat, la mijlocul secolului al XVII-lea, crearea unei Societăţi a astrologilor, ce număra, încă de la început, mai mult de patruzeci de membri. Respectiva elită ştiinţifică avea elevi şi corespondenţi în toată Europa, şi oamenii veneau de la Neapole sau Madrid ca să o consulte. Arhivele colecţiei Ashmole, de la Oxford, îngăduie să se reconstituie o practică ce avusese, în Occidentul modern, un succes şi o semnificaţie foarte apropiate de actuala psihanaliză. Primul dintre marii medici britanici ai sufletului a fost Simon Forman (1552-1611). Copleşit de cuceriri feminine, acest doctor din Cambridge trata, pe la 1600, mai bine de o mie de clienţi anual. O jumătate de secol mai târziu, succesorul lui, Lilly (1602-1681), primea de două ori mai mulţi. Iată în ce măsură recurgeau englezii din epocă la cabinetul astrologie. Ei se îngrămădeau în acel loc privilegiat şi pentru a regăsi bunuri şi persoane pierdute, indiferent dacă era vorba de corăbii sau de servitori. Li se mai cerea experţilor, ca şi în Anversul secolului al XVI-lea, să prevadă fluctuaţiile pieţei.

Speculaţiile privitoare la viitorul personal constituiau un alt motiv de îngrijorare care ducea la consultarea astrologică. De asemenea, ea putea să se refere şi la meandrele conjuncturii politice. Şeful Nivelator Overton şi-a arătat limitele raţionalismului întrebându-l pe Lilly, în 1648. ce trebuia să facă pentru libertatea poporului. Consilier tehnic, astrologul îşi spunea părerea şi despre alegerea carierei ori speranţele matrimoniale şi-şi informa clienţii asupra numărului de ani pe care îi mai aveau de trăit partenerii lor. Specialist medical, înlătura neliniştile femeilor sterile. Căutarea comorilor ascunse ori a pietrei filosofale nu-i era, firește, deloc străină. Aşadar, consultanţii găseau la el informaţii şi sfaturi indispensabile sentimentului de încredere în ei înşişi. Ei proveneau din toate clasele sociale, chiar dacă servitoarele reprezentau o parte însemnată. Nobilii nu lipseau nici ei, şi îi descoperim aici, la sfârşitul secolului al XVII-lea, pe un demograf precum King sau un politician ca

[13] Este demn de notat şi voga sa actuală, în Franţa şi în Statele Unite, de exemplu, chiar dacă lucrurile se petrec într-o altă atmosferă mentală.

Bolingbroke. Relativ costisitoare, consultaţia îi asigura o viaţă îndestulată astrologului, personalitate ştiinţifică luată în serios de către societate.

Într-adevăr, societatea aştepta explicarea diferitelor secrete ale Universului, înseşi ambiţiile ei se aflau la baza succesului acelei sistematice scheme de interpretare. Rolul jucat de astrologie în Epoca Modernă poate fi comparat cu acela al actualelor noastre ştiinţe sociale. Ea acoperea vidul de demonstraţii din partea altor savanţi sau a clericilor, ţinând cont de diversitatea indivizilor sau de sensul dezvoltării istorice. Astfel încât mediul intelectual în care s-a format Newton lega, de multă vreme, soarta persoanelor şi destinul popoarelor de mersul stelelor. Astrologia triumfase ca principiu general de inteligibilitate. Ea satisfăcea o curiozitate universală, prin răspunsuri în aceeaşi măsură universale. Explicaţiile sale ştiinţifice se bazau pe calcule răbdătoare ce atribuiau unor forţe îndepărtate răspunderea pentru nefericirile individuale sau mondiale. Sistem coerent de înţelegere a Universului, ea îi învăţa pe clienţi şi cunoaşterea de sine. Procedeu de divinaţie ca oricare altul, într-o epocă în care divinaţia se practica mult. ea număra succesele şi eşecurile. Dar ştia să le interpreteze cu supleţea necesară pentru a păstra încrederea clientelei sale.

Astrologul din Epoca Modernă era deci indispensabil diverselor întreprinderi ale Mărimilor acestei lumi, şi nici orăşelele modeste nu se puteau lipsi de el, chiar şi la sfârşitul veacului al XVII-lea. Totuşi, declinul lui începuse. Dispariţia deosebirii aristotelice dintre corpurile cereşti şi cele terestre a dat o lovitură mortală bazelor ştiinţifice ale astrologiei. Din acel moment, noţiunea de influenţă a stelelor a încetat să mai fie respectabilă. Partizanii ştiinţei moderne nu au abandonat însă decât încetul cu încetul, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, credinţa în astrologie. Sub presiunea modei, opinia lor a fost adoptată de tot mai multă lume şi, după 1700, cunoaşterea magică, reprezentând până atunci o seducţie comparabilă cu aceea a crimei, şi-a pierdut pentru totdeauna vitalitatea intelectuală. Deşi îşi păstra practicienii şi clienţii, ea nu mai dispunea de savanţi.

Previziunea sensului istoriei

În vremea Renaşterii, gândirea astrologică domină speculaţiile filosofilor şi, totodată, spaimele maselor. Spaimele erau legate, de pildă, în ultimele trei decenii ale secolului al XV-lea, de nenumărate preziceri care proveneau adesea de la autorii cei mai serioşi. Printre aceştia se afla şi astronomul german Regiomontanus; el aprecia valoarea marii conjuncţii ce vestise venirea lui Hristos şi fixa data Patimilor Lui într-o zi de luni, 11 aprilie. Minţi mai puţin distinse descopereau în evoluţia planetelor venirea Antihristului ori alte schimbări religioase. Înalţii prelaţi ai Bisericii primeau pe atunci dedicaţiile unor lucrări în întregime abandonate seducţiilor ocultismului. Creştini cucernici, după ce scriseseră hexametri în cinstea Sfintei Fecioare, făceau horoscopul ei sau al Fiului ei. Inseparabilă de reflecţia astronomică şi, totodată, de religie, astrologia de la finele Evului Mediu umplea manuscrisele ştiinţifice şi deţinea catedre universitare. Predicţiile ei anuale anunţau întregii Europe, din Italia până în Polonia, căile sigure ale destinului său.

Cardinalii şi regii îşi aveau, firește, proprii lor astrologi titraţi. Faimosul suveran ungur Matei Corvin, care a murit în 1490, a primit de la umanistul Torquato, medic din Ferrara, un pronostic al evenimentelor până în 1540. Tipărit la Anvers în 1522, acesta s-a bucurat de un succes considerabil, deoarece făgăduia cucerirea Constantinopolului de către creştini, imediat după nişte dezastre înfricoşătoare. Cele din urmă erau prezise, în jurul anului 1500, şi de profetul german Lichtenberger. Astrologul cu pricina, hrănit cu revelaţii medievale şi devotat imperiului, se conforma prejudecăţilor şi aspiraţiilor populare vestindu-i, în numele experienţei ştiinţifice, o apropiată restauraţie a Bisericii. Medicul personal al reginei Neapolelui, Geronimo Torrella, publica în acelaşi moment, la Valencia, o sinteză a tradiţiei medievale referitoare la semnele astrologice. Autorul aparţinea unei mari familii aragoneze de medici, iar fratele lui repurtase un deosebit succes, pe aceeaşi linie, în Roma familiei Borgia. Fost student la Sorbona, Geronimo îşi întemeia punctele de vedere pe majoritatea autorităţilor scolastice, subliniind că Toma d'Aquino susţinuse adevărul concepţiilor astrologiei. Astfel, Torrella preda o medicină ocultă, care trata maladiile în conformitate cu poziţia stelelor. Şi îi amintea regelui Ferdinand de profeţiile astrologice referitoare la destinul Creştinătăţii.

Moda acestora din urmă a marcat cu deosebire începutul secolului al XVI-lea. când predicţiile vesteau în fiecare an ciuma ori zilele nefaste. În Italia Renaşterii, campionul unor atari preziceri a fost ferrarezul Gaurico, care, împreună cu numeroşii săi discipoli, îi copleşea pe cardinali şi papi cu pronosticuri politice. Dacă Germania Prereformei era plină de semeni de-ai lui, respectivii puteau fi întâlniţi şi la Burgos ori Basel. Din pricina lor, conjuncţia din 1524 a reprezentat unul dintre cele mai mari evenimente ale secolului. Întreaga Europă a aşteptat atunci, pentru luna februarie, un nou Potop universal, aşezat sub semnul Peştilor. Observatorii planetelor făgăduiau de mult timp un astfel de cataclism. Iar specialiştii ocultismului s-au dezlănţuit cu adevărat în profeţia lor teologică şi, totodată, ştiinţifică, despre un dezastru iminent ce pândea Creştinătatea. Semnalat de

almanahurile germane, discutat de Nifo, fenomenul i-a pasionat pe astrologii cei mai învăţaţi, care i-au discutat în amănunt sensul religios în raport cu toate concepţiile biblice asupra lumii. În orice caz, nişte concepţii ce nu se opuneau deloc interpretării date poziţiei constelaţiilor. Un doctor dominican, profesor de metafizică la Universitatea din Roma, apăra, în 1521, dreptul astrologilor de a prezice urmările teologice ale conjuncţiei planetelor. Experţii universitari germani şi italieni se dedau pe atunci unor asemenea îndeletniciri, ca şi cei din Ţările de Jos sau din Spania. Papa Adrian al VI-lea a primit, în 1523, de la un medic napolitan, un pronostic pesimist pentru anul următor. În acelaşi moment, un alt dominican roman avertiza un cardinal despre dezastrele care vor marca anul cu pricina. Clerici şi savanţi din numeroase ţări ale Europei se întrebau foarte serios dacă nu avea să survină sfârşitul lumii. Şi temerile le erau întărite de lucrările astrologilor. Dacă Machiavelli nu le-a acordat, într-unui dintre cântecele lui de carnaval, decât un ecou amuzant, cei mai mulţi dintre contemporanii săi au fost, fără îndoială, mult mai puţin sceptici. După un foarte frumos început de primăvară, anul 1524 a fost doar extrem de ploios în Italia, unde clerul din Bologna şi-a repetat în van implorările pentru a face să înceteze furtunile urmărite cu spaimă de către oameni. Multă vreme insensibilă la meteorologie, ca şi la psihologia colectivă, istoria oficială nu a păstrat nici o urmă a acestor spaime. Totuşi, ele stau mărturie despre credinţa maselor, a intelectualilor şi a mai-marilor lumii în previziunea astrologică. Aceasta era privită cu respect în universităţile italiene, unde era predată ca cea mai serioasă dintre discipline. Publicul popular şi savanţii credeau în influenţa exercitată de stele, şi convingerea aceasta va supravieţui dispariţiei cursurilor specifice de astrologie. La Bologna, de exemplu, unde ele nu mai existau din 1572, medici şi matematicieni renumiţi continuau să practice, la sfârşitul secolului, arta horoscoapelor.

Parisul Renaşterii a despărţit destul de prost astronomia de astrologie. Foştii studenţi ai facultăţii sale teologice admiteau utilitatea alegerilor şi a nativităţilor sau interpretarea conjuncţiilor. În pofida opoziţiei conducătorilor de la Sorbona, ocultismul găsea în capitala franceză, pe la 1520, apărători grăbiţi să le propună cititorilor lor preziceri şi previziuni. Cărturari ortodocşi făceau o deosebire categorică între acest tip de activitate şi superstiţiile condamnabile, în curând, tipografii parizieni au publicat lucrările astrologice ale lui Oronce Fine, profesor de matematică la Colegiul Regal. În acelaşi moment, tânărul Michel Şervet susţinea, din raţiuni ştiinţifice, arta ocultă a previziunii, care făcea deliciul autorilor de almanahuri populare şi se afla la baza practicii celor mai buni medici din capitală. Cunoaştere exactă şi tehnică sigură, astrologia le explica, în acelaşi timp, secretul ciumei şi pe acela al războaielor civile. Observaţiile ei, clasificate cu grijă pentru fiecare categorie socială, reprezentau o admirabilă aplicare a metodei experimentale.

Provincia franceză cunoştea pe atunci, în dijonezul Pierre Turrel, un neobosit făcător de almanahuri şi descifrator de conjuncţii; el a avut ca discipol un viitor pastor al lui Francisc I. Când Rabelais îşi bătea joc de previziunile astrologice, el ridiculiza o practică curentă respectabilă şi scumpă confraţilor lui, medici sau umanişti de pe întregul continent, fiindcă una dintre dogmele lor era reprezentată îndeosebi de examinarea zilelor critice. Calvin însuşi a avut de furcă în a-şi convinge prietenii strasburghezi că nu era de ajuns să observi stelele pentru a le descoperi pe femeile adultere. Eruditi profesori italieni adăugau astronomiei matematice prezicerile astrologice. Şi când un medic din Bruges a avut nefericita inspiraţie să susţină, în 1551, că acestea din urmă nu trebuia să determine momentul tratamentelor, unul dintre colegii lui din Bruxelles a apărat, în mod firesc, utilitatea acestora împotriva unor atari nebunii.

Cea de a doua jumătate a veacului al XVI-lea a continuat să respecte astrologia. Mereu practicată astfel, ea a manifestat totuşi tendinţa de a deveni mai ştiinţifică, deşi se baza pe o credinţă populară de neclintit. Pe când intelectualii parizieni îşi distribuiau sub această formă sfaturile meteorologice către populaţiile rurale, se considera că horoscopul oamenilor celebri deţinea secretul personalităţii lor, şi manuale preţioase ajutau la stabilirea lui. Credinţa în influenţa stelelor l-a îmbogăţit pe laboriosul astrolog Cyprien Leowitz (1524-1574), ale cărui lucrări au fost discutate cât se poate de serios de către Bodin în *Republica* sa. Era perioada când eminenţi matematicieni se dedau, cu multă grijă, redactării nativităţilor. Ei erau imitaţi de medici şi de numeroşi teologi grăbiţi să apere astrologia împotriva calomniatorilor. Ajutând la tratarea bolilor mintale, respectiva ştiinţă exactă şi utilă, îndrăgită şi susţinută de către oamenii cei mai însemnaţi, era rareori atacată de spiritele critice. Montaigne, cunoscut pentru scepticismul lui universal, o cruţă în *Apologia lui Raymond Sebond,* fiindcă respectă, în egală măsură, adevărurile creştine şi pe cele ale astrologiei. El admira cu deosebire, în cultura aztecă, o cunoaştere precisă, demnă de ştiinţa occidentală, a străvechilor conjuncţii planetare, stăpâne pe destinul civilizaţiilor.

Secolul al XVII-lea s-a debarasat cu greu de această tradiţie. La începutul Iui, un pastor calvin mai credea că, alături de cutremure, eclipsele solare profetizaseră, în Evul Mediu, progresele Antihristului. Adesea denunţată, astrologia avea încă apologeţi printre docţii parlamentari din Anglia sau cucernicii călugări francezi.

Ea a păstrat mult timp, în mediile medicale italiene, înflăcărați partizani ai tezei anilor climaterici și ai zilelor critice. În vreme ce barhabitul Baranzani preda la Annecy o filosofie naturală favorabilă astrologilor, cei din urmă continuau să-și răspândească, în peninsulă, prezicerile. Iezuiții din Madrid sau de la Universitatea din Salamanca rămâneau favorabili practicii astrologice. La fel se petreceau lucrurile cu cei mai mulți dintre medicii germani, și calvinul Goclenius dedica, în 1611, Senatului din Bremen, o apologie a astrologiei. Nobila știință li se părea dintre cele mai convenabile intelectualilor ca și maselor din Germania în epoca Războiului de Treizeci de ani. O asemenea iluzie nu s-a risipit decât foarte lent, în cea de a doua jumătate a secolului. În Parisul Frondei, umaniștii cei mai evlavioși descifrau cursul obscur al evenimentelor prin recurgerea atât la horoscop, cât și la meditația asupra oracolelor lui Nostradamus. Un călugăr italian propaga valoarea horoscoapelor în momentul eclipsei din 1654, răvășind Provența, și tot atunci marele capucin Yves de Paris publica la Rennes un tratat de astrologie. Saturn era mai departe răspunzător de melancolie pentru chirurgul electorului din Brandeburg, într-o Germanie unde astronomia și medicina rămâneau saturate de preocupări astrologice, ca și fizica lui Schoock, apărută la Amsterdam în 1663. Roma Christinei sau Franța lui Ludovic al XIV-lea împărtășeau același interes, regăsit și în Anglia. Deși definitiv desconsiderată, pe plan științific, în cursul dezbaterii referitoare la comete de la începutul anilor 1680, astrologia inspira încă tabele și predicții și va fi nevoie de mult timp până să se înceteze a se mai considera că e onorabilă.

B. ACȚIUNEA DIVINĂ ȘI LEGILE ASTROLOGICE

Criticarea de către creștini a astrologiei

Prestigiul milenar al astrologiei se întemeia, la început, în țările creștine pe valoarea ei științifică. Dar religia clericilor și a poporului a știut să o adapteze nevoilor și concepției sale despre lume. Determinismul astral, care putea părea că atentează la libertatea umană și la puterea lui Dumnezeu, a întâmpinat, la începutul Epocii Moderne, o anumită opoziție. Aceasta a zguduit puțin, în ansamblu, convingeri puternic ancorate și care considerau compatibil cu maiestatea cauzei primordiale rolul capital, printre cauzele secunde, al influenței planetelor. Totuși, sfârșitul secolului al XV-lea a adus împotriva artei astrologilor cel mai formidabil atac teoretic de după tratatele marilor savanți raționaliști din veacul al XIV-lea. Nicolaus Oresmus și Henri de Hessen. El a venit, în mod paradoxal, din partea lui Pico della Mirandola, viguros apărător al cunoașterii magice, care și-a scris lucrarea sub imperiul unor preocupări de ordin teologic.

Autorul a început printr-o strădanie destul de stângace pentru a dovedi că spiritele cele mai luminate ale tuturor timpurilor (pontifi și profeți, sfinți și filosofi) condamnaseră respectiva știință. Și și-a susținut afirmația cu prețul unor mărunte contraadevăruri, subestimând, de exemplu, durata admirației exagerate a lui Albert cel Mare față de astrologie. A încercat, de asemenea, să mascheze, în legătură cu matematicianul contemporan Regiomontanus, strânsele legături între cercetarea astronomică și practicarea horoscopului, asociindu-le, în mod greșit, de setea de câștig. Neoplatonicianul florentin îi combate, astfel, fără metodă, dar cu pasiune, pe astrologi. Lucrarea sa, apărută postum, remarcă incertitudinea predicțiilor și inutilitatea alegerilor. El regretă faptul că marile spirite, precum Roger Bacon sau cardinalul Pierre d'Ailly, le adaptaseră creștinismului. Pentru Pico, influența stelelor nu avea nimic ocult. Cauză universală a lumii fizice, cerul rămânea străin evenimentelor particulare. De altfel, demonstrația era însoțită de multe superstiții și de multă ignoranță. Ea admitea determinarea unui anumit număr de zile fixe mereu nefavorabile navigației, accepta influența dezastruoasă a Lunii asupra recoltelor, atribuia numărului 7 un rol ocult în scurgerea timpului.

Cu totul străină de raționalism, o asemenea critică a astrologiei prefera să lege de Dumnezeu și de îngeri urmările omenești ale întâmplării. Decăzute din statutul de semne, stelele urmau să se mulțumească doar cu o funcție intermediară între Creator și Pământ. Nici Biblia, nici istoria nu le confirmau puterea. Refuzând să discearnă în varietatea relațiilor dintre ele o ordine matematică, Pico etala dificultățile practice ale muncii de astrolog. De altfel, el opunea observațiilor astronomice atribuite caldeenilor îngustimea revelată a cadrului cronologic veterotestamentar. Sclavi ai demonilor, întemeietorii astrologiei abuzaseră, după opinia Iui, de cele mai luminate spirite ale Evului Mediu creștin, în orice caz, criticul lor renascentist a fost departe de a întruni adeziunea contemporanilor săi. A reușit să-l convingă pe Savonarola, dar prietenul lui, Ficino, a rămas convins de meritele astrologilor. În ciuda a ceea ce a scris Burckhardt, Renașterea nu i-a crezut pe aceștia din urmă incompatibili cu credința creștină în libertatea omului și în guvernarea lumii de către Dumnezeu.

Este de ajuns, ca să ne dăm seama de asta, să consultăm răspunsurile date lui Pico. Ele au semnalat, prin Pontanus, geniul îndoielnic și ortodoxia nesigură a unui ins care îndrăznise a ataca știința despre stele. Docții

medici italieni au apărat, în jurul anilor 1500, respectiva ştiinţă împotriva florentinului, în virtutea argumentaţiei scolastice şi în numele autorităţii lui Toma d'Aquino sau a arabilor. Doctorii în cauză recunoşteau că sunt tulburaţi de comete şi-şi afirmau convingerea în simpatiile remarcabile despre care vorbea medicina astrologică.

La mijlocul secolului al XVI-lea, a fost reeditată prezentarea impecabilă de către ei a tezei aristotelice cu privire la influenţa corpurilor cereşti asupra celor de dedesubtul cerului. Asociată cu teologia tradiţională, teza în cauză reconfirma în Occident,în defavoarea lui Pico, validitatea astrologiei. Averroistul Pomponazzi era convins de asta, şi a fost nevoie de întreg nonconformismul religios al unui Luther pentru a-l determina să râdă de prezicerile horoscoapelor. Nu este mai puţin adevărat că Pomponazzi atribuia imperfecţiunile horoscopului, ca şi pe acelea ale scolasticii medievale, artificiilor unei ştiinţe nesigure fiindcă era aplicată unei materii lipsite de formă. Totuşi, în jurul lui, prin Melanchthon, astrologii erau lăudaţi şi se estima că Biblia nu Ie condamnase arta.

Dezbaterea asupra acestei ştiinţei magice, dezbatere ce a bântuit cea de a doua jumătate ale veacului al XVI-lea, dovedeşte, fără îndoială, marea răspândire a astrologiei. De pildă, o parte dintre acţiunile de cenzură ale Reformei catolice a fost îndreptată împotriva ei. Înainte de heliocentrism, ocultismul a reprezentat, de altfel, una dintre victimele principale ale Indexului, ale Inchiziţiei şi ale bulelor pontificale ale lui Sixtus Quintul şi Urban al VIII-lea. Simţite îndeosebi în Italia, efectele acestei aplicări intelectuale a ortodoxiei au rămas totuşi limitate. Primele indexuri romane s-au referit cu precădere la divinaţie. Neglijând alchimia, ele au atacat, pe ocolite, astrologia. Originea protestantă a unor cărţi magice explică prezenţa lor pe listele în cauză. În practică, astrologii aveau pe atunci puţine motive să se teamă de papalitate. Alungaţi uneori din state de către Biserică, se reîntorceau acolo fără teama. Pentru Sfântul Scaun, ocultismul rămânea un delict minor şi exista mai ales temerea ca prelaţii să nu cedeze în faţa unei erezii privite cu o neîncredere analoagă celei referitoare la lucrările evreieşti.

Din pricina unei cărţi publicate în 1557, Cardano a fost închis, în 1570, la Bologna, în a cărei Universitate preda de opt ani medicina. Eliberat repede, a plecat la Roma să-i îngrijească pe prietenii săi cardinali şi să se bucure de o pensiune pontificală. Aceleaşi neplăceri birocratice au lovit, în 1587, un alt astrolog, nobilul veneţian Barozzi, care a primit ordinul să păstreze acasă agheazmă pentru a lupta mai bine împotriva spiritelor infernale. În anul precedent, Sixtus Quintul condamnase, printr-o bulă solemnă, arta nativităţilor şi previziunea faptelor omeneşti posibile în viitor – domeniu rezervat lui Dumnezeu. Hotărârea lui opunea influenţei stelelor protejarea sufletelor de către îngerii păzitori şi admitea doar aplicarea astrologiei naturale la agricultură, navigaţie sau medicină. Deşi în Italia predicţiile anuale au cunoscut atunci o importantă scădere, în ţările germanice şi-au păstrat întreaga vogă. De altfel, producţia de lucrări consacrate tehnicii astrologice va rămâne mereu abundentă. Astfel, i-a fost dedicat lui Sixtus Quintul un elogiu medical al zilelor critice şi al diagramelor de constelaţii, tradus de trei ori la Granada la începutul secolului al XVII-lea. Aşadar, în pofida lui Pico, regulile privitoare la respectiva metodă magică îşi păstrau intactă seducţia, iar italienii se mulţumeau să-şi tipărească în afara peninsulei prezicerile. Doar cei mai ortodocşi, precum Porta, eliminau astrologia din divinaţia respectabilă.

Însă doctorii veneţieni sau profesorii de la Salamanca i-au rămas credincioşi. Cardano, în ciuda prezenţei sale în Index, a fost citat cu elogii în Spania lui Filip al III-lea, în timp ce Franţa lui Ludovic al XII-lea era foarte puţin afectată de urmările bulei lui Sixtus Quintul. Reafirmată în 1631, aceasta nu a împiedicat invadarea Romei papilor de predicţiile astrologice. Din închisoare, Campanella îşi asigura corespondenţii – de la Paul al V-lea la Rudolf al II-lea, trecând prin cardinali sau prin Galileea – de realitatea influenţei stelelor.

Apologia lui la adresa astrologiei, publicată la Lyon în 1629. Încredinţează evoluţiei planetelor soarta religiilor; şi stării constelaţiilor – destinul indivizilor. Refugiat în Franţa cinci ani mai târziu, dominicanul a susţinut acolo, cu aprobare de la Sorbona. arta previziunilor astrale. Utopica lui *Cetate a Soarelui* era, de altfel, guvernată de un corp de magicieni şi astrologi, interpreţi ai legilor naturale care depindeau de cursul stelelor. Efortul lui Urban al VIII-lea îndreptat împotriva prezicerii viitorului nu a deranjat cu nimic cariera astrologului Jean-Baptiste Morin, devenit, graţie favorurilor aduse de practicarea horoscopului, profesor de matematică la Colegiul Regal. Europa de la 1600 se opunea devierilor ştiinţei magice, şi nu posibilităţilor ei. Suspiciunea crescândă, observată aici, faţă de astrologie, îndeosebi în ţările catolice, nu interzicea să se dea crezare influenţei fireşti a stelelor. Trebuia să fii un socinian[14] convins, precum doctorul italian Squarcialupus ori fostul

[14] Termenul se referă la învăţătura antitrinitară a lui Fausto Socino (1539-1604), italian refugiat în Polonia şi pentru care Iisus nu era decât un simplu om. Adepţii lui au fost înconjuraţi, pe la 1600, de o reprobare înfricoşată, analoagă întrucâtva aceleia referitoare la comunişti în Europa burgheză dintre cele două războaie mondiale.

episcop german Andreas Dudifh, ca să ironizezi, vizavi de cometa din 1577, bazele aristotelice ale astrologiei. De altfel, zeflemiştii o făceau fără nici un fundament ştiinţific. Arta predicţiei se lovea deci, la un secol după Pico, mai ales de invective cucernice, nu de argumente. Adversarii ei, ca şi partizanii, se scăldau într-un ocultism confuz, care se temea să se debaraseze de noţiunea religioasă a semnelor cereşti.

Iată de ce respingerea experimentală a activităţii astrologilor contemporani nu a putut convinge majoritatea gânditorilor. În corespondenţa unui Giorgio din Ragusa, care s-a ocupat de aceasta, la începutul secolului al XVII-lea, întâlnim dovezi abundente ale credinţei în astrologie la membri reprezentativi ai elitei sociale şi intelectuale a vremii. Chiar în rechizitoriile lor împotriva astrologiei, unii teologi şi filosofi nu îndrăzneau să abandoneze un demers în stil ocult. În 1615, directorul colegiului iezuit roman admitea influenţa stelelor şi efectele la oameni ale afinităţii cu alimentele. Peste trei ani, un profesor din Forară, mai progresist fără îndoială, prefera să atribuie mareele mai degrabă spiritelor din oceane decât planetelor. Anglia cunoştea o situaţie asemănătoare. Conflictul dintre astrologie şi creştinism pornea şi acolo de la o metodă de explicare ce putea părea drept o rivală a religiei. Dar cea din urmă ştia să se adapteze acestui tip de interpretare ştiinţifică. Astfel că teologii britanici i-au lăsat în pace pe astrologi pe motive strict intelectuale. Ei le reproşau îndeosebi pretenţia de a determina, prin preziceri, soarta liberă a oamenilor.

Cu toate că horoscopul indica o tendinţă şi nu o certitudine, clienţii îl citeau înainte de orice sub incidenţa fatalităţii. De aceea, episcopii anglicani au văzut în misterele lui negre, destul de apropiate de acelea ale algebrei sau ale geometriei, o ştiinţă diavolească. Şi se temeau că în partizanii săi se ascund maeştri ai unei tehnici de divinaţie care ar concura-o pe aceea a profeţiei sau a rugăciunii. În ciuda eforturilor lor de a-şi creştina profesia, astrologii englezi se izbeau de acuzaţia că vor să înlocuiască clerul şi Biblia cu almanahul şi interpreţii lui. Au fost mult mai puţin urmăriţi de cenzura oficială decât de predicatorii puritani, care vedeau în astrologie şi în riturile ei o moştenire a papismului. Aceşti clerici rigorişti apărau, împotriva acesteia, atotputernicia lui Dumnezeu şi remarcau, de altfel, simpatiile arminienilor îndreptate spre astrologi. Dimpotrivă, fatalismul calvin îl combătea cu îndârjire pe acela al predestinării astrale, fiindcă înţelegea să rezerve misterele destinului doar cunoaşterii de către Creator şi considera cu dragă inimă ca nelegiuit modul astrologie de gândire.

Apărarea de către creştini a astrologiei

Chiar în Anglia revoluţionară din secolul al XVII-lea a avut loc o asimilare între protestantism şi astrologie. Conducătorii cei mai radicali ai mişcării independente au fost partizani entuziaşti ai acestei arte, şi William Lilly şi-a identificat repede soarta cu aceea a şefilor armatei parlamentare. Cei din urmă, convinşi de acordul dintre ştiinţa ocultă şi Cuvântul lui Dumnezeu, le consultau cu regularitate şi pe prima, şi pe cealaltă. Sectanţii creştini îi reproşau Bisericii oficiale dispreţul faţă de magia naturală căreia, în revanşă, ei îi urmau cu devotament învăţăturile. Ei se întâlneau, în privinţa asta, cu numeroşi prelaţi anglicani cel puţin convinşi de influenţa stelelor asupra destinului oamenilor nonregeneraţi. Creştinarea astrologiei nu părea să aducă atingere credinţei. Această atitudine a ţării lui Cromwell corespundea celei ce domnise pe continent în vremea întregului Ev Mediu. Totuşi, în momentul când Pico della Mirandola se dezlănţuia împotriva astrologilor, Sorbona încercase şi ea să-i condamne. În persoana lui Simon de Phares, prim exemplu al unei astfel de urmăriri de la începutul secolului al XIV-lea. Recurgerea la forţă a autorităţilor eclesiastice arată teama pe care le-o inspirau, în jurul anilor 1490, prezicerile astrologice. Aceasta era mai puternică în Germania şi în Franţa decât în Italia.

Simon, fost student la Montpellier şi căutător de ierburi în Elveţia, îl slujise pe ducele de Bourbon, apoi se instalase la Lyon şi deschisese un cabinet de consultaţie, foarte frecventat. Carol al VIII-lea l-a vizitat şi i-a putut admira interpretările date constelaţiilor. Sigur de protecţia din partea regelui, astrologul s-a dus în capitală, unde a întâmpinat opoziţia parlamentarilor şi a teologilor. Aceştia, după ce îi confiscaseră cărţile, nu voiau să-i îngăduie decât studierea prudentă şi generală a efectului planetelor şi hărăzeau focului celelalte tratate de astrologie. Atitudinea lor obscurantistă l-a scandalizat pe Simon, care i-a adresat regelui, în 1498, o lungă relatare cu privire la nobila lui ştiinţă. Justificarea muncii astrologilor îl absolvea de acuzaţia de superstiţie şi-i transforma adversarii în nişte ignoranţi ce vedeau o magie neagră în orice cercetare aprofundată. Totdeauna protejată de către putere, căutarea astrologică urca în timp cel puţin până la patriarhii Vechiului Testament. Şi în orice caz era identificată cu opera celor mai buni savanţi din ultimele două secole. După Simon, numai câţiva teologi stupizi sau invidioşi îndrăzniseră să o atace.

Autorul le opunea, în perfect acord cu majoritatea contemporanilor, propriile sale convingeri ştiinţifice. Este vorba, de exemplu, de posibilitatea de a le face pe femei fecunde, dându-le să bea o poţiune aflată sub o anumită influenţă stelară. Convins că Esculap îşi petrecea timpul cu studierea planetelor, maestrul acesta al

experimentului astrologie cunoştea arta alegerilor şi a nativităţilor, ca şi pe aceea a ierburilor şi a rădăcinilor. Şi corespundea cu adevărat imaginii, în mod necesar puţin magică, a savantului creştin, într-o vreme când unii medici şi matematicieni îi atribuiau cu religiozitate Cerului îndrumarea oamenilor. Şi nu părea deloc un lucru scandalos, în ciuda câtorva umanişti prudenţi, să favorizeze practicarea astrologiei. Olandezul Paul de Middelburg, autor al unor preziceri anuale începând cu 1478, a devenit, graţie lor, profesor de astronomie la Padova şi medic al ducelui de Urbino. Alexandru al VI-lea l-a făcut episcop în 1494, iar în 1533 cei în drept se gândeau să-i acorde odăjdiile de purpură. Sub Leon al X-lea, acest astrolog al Bisericii a dominat lucrările Conciliului din Latrano referitoare la reforma calendarului. Dacă Savonarola îl împinsese pe Pico să combată ştiinţa astrologică. papa Borgia sau regii Franţei ştiau să recunoască, în practicienii ei, nişte credincioşi cucernici şi folositori. De altfel, bunul olandez, instalat pe un scaun episcopal italian, izbutise să prezică lamentabila cădere a falsului profet florentin, stabilind horoscopul ereticului cu cinci ani înainte de moartea lui.

Curtea reformatoare a lui Paul al II-lea a păstrat o tradiţie catolică favorabilă ocultismului. Leon al X-lea, dedicat tuturor prezicerilor fiindcă una dintre ele îi făgăduise actuala carieră, se înconjura de-acum de alchimişti şi astrologi. Printre ei, preferatul său, Priulus, se impusese prin exactitatea horoscoapelor sale. Alţi specialişti ai respectivei arte frecventau şi ei pe atunci Roma papilor. Ea îi încuraja în aceeaşi măsură ca şi pe alţi savanţi, astronomi sau anatomişti. chirurgi sau matematicieni. Ştiinţă cel puţin la fel de exactă ca şi teologia, astrologia dispunea de maeştri apţi, aidoma clericilor, să abordeze rând pe rând diversele ramuri ale cunoaşterii. Şi au putut-o face fără teamă în acel leagăn al renaşterii catolice. Paul al III-lea şi cardinalii lui au primit, cât se poate de oficial, în cursul anilor 1530, preziceri referitoare la prosperitate şi nefericiri. Ca recompensă, papa i-a conferit de două ori câte o episcopie celui mai eminent astrolog al său, marele Lucea Gaurico. Prietenul personal al pontifului pretindea că ştie, mai bine decât Paul de Middelburg, concordanţele astronomice ale cronologiei lui Iisus. Prezicerile lui privitoare la eclipse şi tratatele asupra horoscoapelor îi confirmau elitei romane valoarea tehnicii astrologice. Horoascoapele indicau, de pildă, poziţia constelaţiilor care promiteau, la naştere, un ilustru destin de om al Bisericii.

Gaurico a fost însărcinat, în 1543, împreună cu un astronom din Bologna, să determine, prin examinarea Cerului, momentul favorabil uneia dintre etapele edificării bisericii Sfântului Petru. Oraşul Sfânt se dezvolta, astfel, în acord cu influenţele de sus. Diagramele astrologice alcătuite aici se refereau la conjuncţiile şi nativităţile privitoare la şeful Reformei catolice. Medicul lui Paul al III-lea, care îi slujise pe regii Franţei, se preocupa de controversa asupra zilelor critice. Alţi intelectuali italieni celebrau favorizarea de către Roma a ştiinţelor divinatorii. Aici, magia şi astrologia deţineau cu adevărat o situaţie avantajoasă, într-o vreme când Copernic îi dedica papei celebra sa ipoteză. Ea, fără îndoială, l-a impresionat pe pontif mai puţin decât alte scrieri adresate lui şi care legau diferitele planete de organele corpului omenesc. Se spunea că, la sfatul unui medic evreu, bun cunoscător al mişcării bolţii cereşti, Paul al III-lea cumpărase, la Ragusa, cu douăzeci de mii de monede din aur, cornul unui inorog, datorită efectelor sale împotriva frigurilor. În acest climat, episcopii reformatori puneau la cale, cât se poate de serios, revoluţiile astrologice şi experienţele alchimice. În orice caz, patronul lor le restaurase pe cele dintâi şi finanţase studiul lor. Şi lua cunoştinţă, cu interes, de amănuntele horoscoapelor ce li se alcătuiau fără încetare atât lui, cât şi diverşilor membri ai familiei sale.

Aşa cum am văzut că i s-a întâmplat lui Gaurico, acesta era cel mai bun mijloc de a câştiga favoarea din partea papei, papă ce avea optzeci şi unu de ani, în 1548, când un excelent specialist l-a asigurat că avea să mai trăiască mult timp şi să continue, spre marea lui bucurie, să simtă dorinţa de a frecventa femeile, lată cum arătau învăţăturile unei ştiinţe impecabile, ce le vestea autorităţilor romane, graţie studierii eclipselor, realizarea în curând a reformei Bisericii şi pacea religioasă prin intermediul convertirii evreilor şi al reconcilierii cu Orientul. Fundalul ocult al Conciliului Celor Treizeci aminteşte de faptul că toţi cardinalii din asistenţă aveau ochii îndreptaţi spre stele.

Şi la Wittenberg, cercul lui Melanchthon împărtăşea. În acelaşi moment, speranţe asemănătoare. Într-adevăr, marele intelectual protestant a fost, ca şi Paul al III-lea, un entuziast partizan al astrologiei. Gaurico era admirat cu pasiune în acea Universitate luterană de unde ieşeau, în fiecare an, numeroase predicţii. Format, la Tubingen, la şcoala astrologului Stoeffler, Melanchthon a rămas totdeauna fidel acestei orientări. Teologia lui estima ca absolut posibilă o previziune exactă a derulării istoriei prin examinarea stelelor. Ginerele său. Peucer, alături de alţi profesori de la Wittenberg, credea în necesitatea medicinii astrologice. Ei justificau influenţa meteorologică a conjuncţiilor sau aminteau că înţelepţii cei mai mari din Antichitate fuseseră adesea nişte excelenţi astrologi. Foştii lor studenţi, orientaţi spre istorie ori medicină, rămâneau practicanţi ai astrologiei. Nutrind, ca şi Melanchthon, o vie admiraţie faţă de Pliniu cel Bătrân sau faţă de Ptolemeu, ei erau obişnuiţi să-şi inaugureze universităţile prin metoda alegerilor sau să lege ştiinţa horoscoapelor de aceea a fizicii.

Ocultismul ieşea întărit din revoluţia religioasă într-o Germanie îndreptată spre contemplarea stelelor pentru a descoperi acolo data sfârşitului lumii.

Melanchthon şi prietenii lui (precum Chytraeus, fiu de pastor şi un teolog eminent, care va comenta Biblia şi va critica opera Celor Treizeci) acceptau integral această parte a moştenirii medievale. Pentru ei, planetele prezidau întotdeauna destinele indivizilor, iar predicţiile realizate astfel confirmau ordinea divină a naturii. De asemenea, manifestările cereşti de excepţie reprezentau semne ale viitorului. Aceste domenii comune ale ştiinţei timpului primeau aprobarea conducătorilor religioşi. Catolici şi reformaţi din secolul al XVI-lea citeau, astfel, viitorul economic şi politic în conjuncţiile planetelor. Un profesor de la Heidelberg estima în 1558 că, fără căderea lui Adam, astrologia ar fi mult mai perfectă comparativ cu Moştenirea Edenului, transmisă Magilor prin Avraam, Moise şi Daniel; ea reprezenta, fără îndoială, cea mai veche, cea mai sigură şi cea mai religioasă dintre artele omeneşti. Cu ocazia apariţiei *novei* din 1572, primul-ministru englez Burleigh i-a cerut părerea celebrului astronom copernician Digges; atunci, acest savant a încercat, foarte serios, să se intereseze de consecinţele astrologice, neîndoielnic redutabile, ale acelei misterioase comete. Nu este mai puţin adevărat că Erasmus însuşi recunoştea, fără dificultate, în 1528, influenţa terestră a stelelor.

Am văzut câte greutăţi au întâmpinat demnitarii romani sau activiştii protestanţi în lupta împotriva acestei credinţe. În Franţa de la jumătatea secolului al XVII-lea, credinţa în cauză se afla încă la baza uimitoarei cariere a lui Jean-Baptiste Morin. Se ştie că matematicianul şi-a datorat reputaţiei sale de astrolog numirea la Colegiul Regal. Lucrarea lui apărută postum, în 1661. cu privire la ştiinţa respectivă este aceea a unui ortodox, duşman al liber-cugetătorilor şi al alchimiştilor. Morin întocmise horoscopul lui Ludovic al XIV-lea. conform tradiţiei strict oficiale, şi consiliase, în detaliu, demersurile secretarului de stat Chavigny. Într-adevăr, astrologia era la mare preţ în ţara lui Descartes – şi i-a asigurat lui Morin destinul personal. Justificarea ei religioasă creştina arta alegerilor şi asocia operei lui Aristotel o examinare a planetelor, ale căror calităţi fuseseră deja revelate lui Adam de către Dumnezeu. Acţiunea universală a corpurilor cereşti se exercita prin mijloace fizice, cu privire la care Morin prezenta o teorie inedită a evoluţiilor astrologice. Această teorie îi adusese un succes considerabil în sânul aristocraţiei pariziene, unde multă lume, alături de el, lega de eclipsa din 1652 mortalitatea pernicioasă sau tulburările pricinuite de Frondă. Acest medic astrolog, care prefera lăsării de sânge stabilirea zilelor critice, uluia Franţa clasicistă prin reamintirea convingerilor cele mai adânc ancorate şi cele mai cucernice ale ocultismului. Una dintre ele, spre exemplu, transforma într-un înger steaua din Betleem. Succesor al lui Berulle în fruntea Oratoriului, părintele Charles de Condren, un om dispunând de o curiozitate intelectuală universală şi de o eminentă sfinţenie, a scris nu degeaba, la cererea lui Richelieu, un *Discurs despre Astrologie,* în care se pronunţa cu hotărâre în favoarea acesteia.

C. CĂILE REVOLUŢIEI COPERNICIENE

Copernic sau Paracelsus?

Redescoperirea heliocentrismului s-a născut într-o atmosferă mentală total impregnată de fervoare astrologică. Ne dăm seama de asta examinând posteritatea ştiinţifică a unui Regiomontanus la Nurnberg. Ea a fost ilustrată de Johann Engel, profesor de matematică la Universitatea din Ingolstadt în cursul anilor 1490 şi mai cu seamă autor de almanahuri, de predicţii sau de table destinate întocmirii horoscoapelor. Foarte admirat de Simon de Phares, l-a ajutat pe tipograful Raldolt să editeze, la Augsburg, câteva mari cărţi clasice de astrologie. Istoric şi cosmograf al lui Maximilian[15], umanistul Stabius urma, la începutul secolului al XVI-lea, aceeaşi orientare. Într-un Nurnberg mereu favorabil aplicării astrologiei la meteorologie, matematicianul Werner. care se întorsese din Italia ca să exercite sacerdoţiul, întocmea, pe la 1515, horoscopul marilor oameni ai cetăţii. Un alt sacerdot. Schoner', a publicat tot aici. cincisprezece ani mai târziu, preziceri şi manuale de medicină astrologică. pe lângă conjecturi asupra cometelor, efemeride şi manuscrise greceşti privitoare la astrologie – ramură a ocultismului care, în vremea Renaşterii, înglobează cu totul ştiinţa exactă a mişcării corpurilor cereşti, spre deosebire de vocabularul reţinut de tradiţia augustiniană.

Oraşul lui Durer rămânea deci fidel horoscoapelor, ca şi astronomiei înnoite de un Peurbach sau un Regiomontanus în veacul al XV-lea. Ea îi furniza Germaniei Reformei tot atâtea preziceri anuale cât şi

[15] Johann, născut la Carlstadt, în Franconia, în 1477; a murit, ca profesor de matematică la Nurnberg, în 1547.

Wittenberg[16], iar Schoner se arăta cel puţin la fel de favorabil astrologiei ca şi Melanchthon[17]. De exemplu, în 1539, punea în discuţie problema momentului favorabil pentru transmutarea metalelor. Tot aici, un Schleussinger apăra în acelaşi timp practicarea alegerilor, indiferent dacă era vorba de a face cumpărături sau de a avea un copil. În Nurnbergul anilor 1540 încă se tipăreau tratate despre nativităţi. Iată care fusese moştenirea lăsată de strălucitii matematicieni din epoca precedentă. În 1545, Schoner considera în mod cert că Ie urmează lor când publica o lucrare importantă consacrată astrologiei judiciare, prefaţată de Melanchthon. Aici el afirma că sistemul lui Copernic, căruia îi era unul dintre cei mai înflăcăraţi partizani, nu se opune metodelor astrologice. Şi dovedea înaltul grad de perfecţiune al acestora prin amănunte din viaţa sa ori din cea a lui Regiomontanus, comandate, de asemenea, de către planete. Aşadar, acest bătrân laborios adunase, până în ultimele lui zile, preziceri, observaţii şi horoscoape. Şi credea că astfel slujise cu adevărat ştiinţa astronomică.

Intelectualii germani admirau la astrologie, în acel mijloc de secol al XVI-lea, îndeosebi posibilitatea de a prevedea cu exactitate un sfârşit al lumii ce avea să survină cel mai târziu în 1588. Această convingere profetică impresiona spiritele din toată Europa, fiindcă se putea sprijini pe autoritatea tehnică a astrologilor. În vreme ce istoricul francez de Thou afirma că matematicienii ştiuseră cel puţin să anunţe evenimentele miraculoase din anul Armadei, succesorul autentic la Roma al lui Regiomontanus fusese Lucea Gaurico. Ceea ce noi numim superstiţie atunci reprezenta însuşi scopul cunoaşterii, deoarece calculele şi instrumentele astronomilor Renaşterii erau făcute să servească în primul rând gloria astrologiei. Într-un astfel de climat şi-a elaborat Copernic teoria. Ea fusese anunţată lumii savante de *Naratio prima* a lui Rheticus, care o asocia unei doctrine astrologice. Această recomandare plină de greutate prezenta heliocentrismul în conformitate cu spiritul vremii, cerându-i să aşeze de acum înainte destinele oamenilor sub influenţa mişcării Pământului şi nicidecum a stelelor. Propagandistul lui Copernic lăuda perfecţiunea numărului 6 şi susţinea că soarta monarhilor depindea de hazardurile orbitei terestre. Rheticus îşi va menţine şi în 1557 punctul de vedere care îi ameninţa pe turci cu o pierzanie iminentă, în virtutea unei anomalii a sferei stelelor fixe, descoperite de astronomul prusian. Prestigiul noului Hipparh era, aşadar, legat, de către profesorii germani de la mijlocul secolului al XVI-lea, de superioritatea sa ca astrolog asupra lui Ptolemeu. Într-adevăr, sistemul lui permitea construirea unor mai sigure tabele de previziuni.

Predând, succesiv, la Leipzig, Praga şi Cracovia, Rheticus a rămas un observator al conjuncţiilor şi a devenit repede admirator al lui Paracelsus. Mort în 1576, acest matematician răbdător şi abil, excelent analist al naturii, dorise, prin aderarea la heliocentrism, să-i ofere scumpei lui Germanii o înnoire a astrologiei a cărei utilitate i-o lăudase ducelui de Prusia. O combinaţie asemănătoare de interese se remarcă şi la un Rheingold, care, în 1542, se bucura de lucrările lui Copernic, dar insista şi asupra caracterului profetic al eclipselor. Autor de preziceri anuale, învăţase de la Ptolemeu şi Pliniu despre influenţa Lunii asupra evoluţiei imperiilor. Copernic a fost luat în considerare de către contemporanii lui mai ales din punctul de vedere al aplicării teoriilor sale la calculele astrologice. I se reproşa, în esenţă, aşa cum a făcut-o Bodin, că transferă guvernarea omenească din seama mişcării Cerului în aceea a Pământului. Heliocentrismul era apropiat, de către intelectualii timpului, de ceea ce îi interesa pe ei cel mai mult: posibilitatea de a prezice sfârşitul lumii şi pe acela al statelor. Deşi nu reluase în mod explicit, în vestitul său tratat din 1543, punctul de vedere al lui Rheticus, savantul prusian deţinea în bibliotecă, adnotate de el, lucrările clasice de astrologie. A dovedit totuşi originalitatea de a-şi limita publicaţiile la domeniul astronomic. Însă partizanii săi nu înţelegeau prea bine că sistemul susţinut de el determina decăderea astrologică a Lunii văzute până atunci ca una din cele două mari astre însărcinate de Dumnezeu cu influenţarea altor sfere. Jumătatea de secol ulterioară morţii lui Copernic, după cum ne arată *Eseurile* lui Montaigne – indiferente faţă de heliocentrism şi mai mult interesate, deşi neîncrezătoare, de noua medicină –, s-a pasionat mult mai puţin de opera lui în comparaţie cu aceea a contemporanului său Paracelsus. Într-adevăr, atunci au fost reunite şi publicate lucrările celui din urmă. Pentru a seduce şi mai bine spiritele, orientarea ocultistă a autorului rezerva un loc, alături de alchimie şi de alte miracole ale magiei naturale, seducţiilor sale de astrolog. Pentru Paracelsus, astrologia reprezenta unul din cei patru stâlpi ai medicinii, fiindcă stelele provocau bolile; el însuşi era mândru de faptul că asociase, cel dintâi, celor cinci ramuri ale astronomiei câte un tip particular de astrologie. Asemenea fantezii, în care putem descoperi totuşi o anticipare a foarte recentei noastre cronobiologii, ce recomandă administrarea medicamentelor la anumite ore ale zilei, au

[16] Această capitală a electorului de Saxa, Friedrich, capitală care adăposteşte o nouă Universitate, în curând înfloritoare, a fost asociată, în secolul al XVI-lea, cu dezvoltările revoluţiei luterane.

[17] Philipp Schwarzerd, născut în Palatinat la 1497, şi-a tradus din greacă numele german. Profesor de greacă la Wittenberg din 1518, a devenit aici fidelul locotenent al lui Luther. A murit în 1560.

avut, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, un succes mai mare decât heliocentrismul. De altfel, ele se adaptau celor mai tradiţionale concepţii. Medicii paracelsieni învăţaseră de la maestrul lor să aleagă, prin studierea Cerului, momentul propice administrării remediilor naturale; bazându-se pe cunoştinţele lor despre stele, ei continuau să lege strâns practica medicală de arta predicţiilor. În ochii lor, acţiunea Cerului domina întotdeauna ceea ce se petrecea în lumea de jos. În 1609, pentru calvinul german Croll, influenţa ocultă a stelelor rămâne, de asemenea, literă de Evanghelie. Veritabil apostol al terapeuticii astrologice, el era, totodată, convins de puterea magnetică exercitată asupra astrelor de către oamenii cei mai cucernici. Misticismul său magic confirmă credinţa intelectualilor reformaţi în atracţia reciprocă dintre spiritul Microcosmosului şi acela al Universului.

După moartea lui Copernic, astronomia s-a dezvoltat într-o asemenea atmosferă şi adesea a produs preziceri astrologice. Se vorbea despre heliocentrism doar în raport cu fabricarea horoscoapelor. Aşa a fost cazul, în 1557, la Londra, al lui John Feild sau al piosului Jean-Pierre de Mesmes care a introdus în Franţa cunoştinţele despre noul sistem. John Dee şi Pontus de Tyard dovedesc şi mai elocvent supremaţia punctului de vedere astrologie în răspândirea ştiinţei astronomice. Şi îl regăsim, în 1560, la matematicianul ducelui de Savoia, Stadius, obsedat de condiţiile împlinirii sfârşitului lumii. Cornelius Gemma, doctor din Louvain, a abandonat sistemul lui Ptolemeu doar ca să facă previziuni mai bune. Aşadar, în dezbaterea asupra heliocentrismului, coerenţa intelectuală a acestuia apărea în funcţie de serviciile pe care el le putea aduce tehnicii horoscopului, întrucât acesta privea soarta societăţilor şi destinul indivizilor. Şi îşi păstra în mod legitim prevalenta asupra detaliului lucrărilor ştiinţifice ale astronomilor. Într-o vreme când cei mai buni matematicieni de la universităţile germane îşi făceau publice în fiece an prezicerile metodice. Observatori ai naturii, ei credeau în chip firesc în influenţa stelelor. Atunci când, în 1616, Copernic a fost condamnat de către Sfânta Congregaţie a Credinţei, dominicanul Minerva, eminent teolog napolitan, a deplâns. Într-o lucrare consacrată previziunilor meteorologice şi dedicată unui cardinal, pericolele ce decurgeau pentru astrologie din teoria cea nouă.

Astrologia şi revoluţia în astronomie

Marea problemă ştiinţifică din a doua jumătate a veacului al XVI-lea a fost reprezentată de ivirea unor noi stele. Cea dintâi apariţie, survenită la începutul lui noiembrie 1572, a tulburat, în Creştinătate, spiritele mai mult decât ipoteza lui Copernic. Oamenii au încercat, evident, să o identifice cu un semn divin din Cosmos[18]. Noul miracol de la Betleem, astrul inedit a fost comparat, de unii savanţi precum Tycho Brahe ori Maestlin, cu oprirea impusă Soarelui de către Iosua. Aceşti astronomi indicau, de asemenea, consecinţele politice şi religioase ale acestor stele asupra evenimentelor viitoare. În cazul lui Tycho Brahe, mai mult decât pe fizician, ele îl interesau pe astrolog. De altfel, consacrând, în observatorul său danez bine echipat, multe momente întocmirii ştiinţifice a horoscoapelor, el a încercat să găsească un înţeles astrologie şi cometelor din 1577 şi 1585. Dacă, în legătură cu *nova* din 1572, el a revenit destul de repede la un punct de vedere mai prozaic, nu toţi contemporanii i-au împărtăşit părerile. Medicul alsacian Roeslin vedea, dimpotrivă, în steaua cea nouă un miracol uimitor, aidoma semnelor din *Apocalipsă.* Şi îl lega de prezicerile profeţilor medievali şi de succesiunea cosmico-politică a marilor conjuncţii astrale. Obişnuit cu astrologia medicală, el estima că Macrocosmosul, asemeni omului, avea momente critice şi că ultima sa conflagraţie va surveni, fără îndoială, la mijlocul secolului al XVII-lea. O astfel de gândire ştiinţifică şi religioasă, bazată în acelaşi timp pe Biblie şi pe astrologie şi dominată de perspectivele istoriei mondiale, părea remarcabil de logică. Străină de concepţiile ulterioare ţinând de progresul din Epoca Luminilor, ea corespundea perfect, în schimb, preocupărilor epocii sale.

Maestlin a publicat la Tubingen, în 1578, un studiu. În parte astrologie, asupra cometei din anul precedent, ceea ce a avut drept rezultat un entuziast şir de scrisori din partea lui Roeslin şi o catedră de matematică la Heidelberg. Aici el continua să ţină prelegeri despre semnele cereşti ale mâniei lui Dumnezeu şi. totodată, să răspândească noua ştiinţă copernicană. La el, convingerile astrologice mergeau mână în mână cu heliocentrismul şi teologia reformată. Şi Tycho Brahe, cu toate că nu împărtăşea acest entuziasm faţă de Copernic, îşi asocia, în concepţia sa despre natură, observaţiile ştiinţifice cu antropocentrismul biblic. Îl admira pe Paracelsus, şi studenţii săi publicau mereu calendare cu predicţii. Savanţii din Epoca Modernă rămâneau deci credincioşi, pe la 1600, vechii doctrine aristotelice a guvernării corpurilor terestre de către cele cereşti. În virtutea respectivei moşteniri şi în ciuda ilogismului fizic al acestui punct de vedere, ajungeau să trateze

[18] Într-o Franţă sfâşiată de războaie civile, polemiştii protestanţi au făcut din ea semnul dezaprobării cereşti a proaspătului masacru din Noaptea Sfântului Bartolomeu.

cometele ca pe un fenomen planetar apt să prevestească viitorul. Pentru spiritele cele mai luminate, ele au rămas, până în a doua jumătate ale veacului al XVII-lea, în cel mai rău caz nişte avertismente divine. În acea *belle epoque* a literaturii astrologice, noile stele erau transformate adesea în comete, cu scopul de a se putea lega de ele diverse catastrofe pământeşti. Statutul de semne premonitorii nu le era refuzat decât în virtutea ortodoxiei aristotelice, care Ie considera drept simple exalaţii ale elementelor inferioare. În care caz, fiind doar simple semne divine, ele nu mai dispuneau de puterea firească a astrelor asupra destinelor omenirii, putere care, de pildă, pricinuia cutremure sau inundaţii cu rol evident profetic.

Astfel, vechea fizică şi noua astronomie încercau să se combine cu fascinanta doctrină astrologică. În această atmosferă intelectuală, italianul Sordi a schiţat, în 1578, o teorie catolică a influenţei exercitate de stele. Opt ani mai târziu, un asistent al lui Tycho Brahe lega urgiile de conjuncţiile astrelor şi le făgăduia cititorilor săi, pentru un an, secretele astronomice ale meteorologiei. Aşadar, la începutul secolului al XVII-lea, cerul rămânea, pentru europeni, aşa cum fusese dintotdeauna: incoruptibil şi semnificativ. Kepler s-a format într-un astfel de mediu, care aşeza noile stele mai întâi în domeniul astrologiei. Şi care, în 1607, în timpul crizei ce a opus papalitatea Veneţiei, i-a împins pe cardinali să poruncească stabilirea predicţiilor cu privire la destinul republicii rebele. Şi savantul german va alcătui atari preziceri, pentru a aduce servicii unei societăţi aflate în căutarea speranţei.

Într-adevăr, el lega viitorul astronomiei de menţinerea succesului tehnicii astrologice. Păstrându-şi întreagă credinţa în horoscoape, le-a stabilit celor mai puternici dintre patronii lui asemenea predicţii. Convins de influenţa terestră a eclipselor, el credea că adeseori cometele marcau importante schimbări religioase. Crezând că Providenţa voise ca, după steaua din Betleem. să apară şi noile astre din veacul al XVII-lea, el indica, în 1604. diferitele lor consecinţe politice. Acest fondator al astronomiei modeme rămăsese un astrolog ce cunoştea calităţile planetelor şi atribuia un suflet atât Pământului, cât şi Universului. Ocultismul lui, egal cu acela al lui Morin, l-a determinat să-l consilieze pe Wallenstein prin examinarea stelelor şi să adauge divinaţiei credinţa. Animismul său protestant trimite cu gândul la acela al lui Melanchthon care le interzicea studenţilor să se scalde în Elba din pricina duhurilor ce populau fluviul

Însuşi Galilei a alcătuit, până în 1624, horoscoape. Cei mai mulţi dintre universitarii contemporani lui continuau să descifreze, în Cosmos, semnele viitorului. Aceşti matematicieni-astrologi erau, cu siguranţă, în mai mare măsură preocupaţi de o asemenea cercetare decât de studierea heliocentrismului. Pe vremea condamnării lui Copernic, teologii romani îşi reprezentau inteligenţele cereşti, care făceau să se mişte sferele, ca pe tot atâţia îngeri creştini. Învăţaseră din Biblie să citească structura bolţii cereşti, unde încă mai credeau că vor întâlni Euharistia şi crucea lui Hristos. Se ştie, de altfel, că Sfântul Toma d'Aquino admisese în parte dependenţa corpurilor sublunare de acelea cereşti.

Astronomia ulterioară lui Descartes a păstrat îndelungă vreme această moştenire aristotelică atât de bine creştinată. Savanţi iezuiţi descriau astfel de ceruri incoruptibile, ce puteau vesti viitoare calamităţi, iar la mijlocul secolului al XVII-lea teologia catolică se consacra cu dragă inimă semnelor fizice ale miraculosului. În 1653, la Bologna, benedictinul Mazzola credea în caracterul divin al predicţiei oracolelor stelare şi distribuia, cu generozitate, patruzeci de aforisme astrologice. La Torino, patru ani mai târziu, Torrino lega şi el, în chip tot aşa de doct, zilele critice de fazele Lunii; acest savant profesor reţinuse din învăţătura lui Kepler mai cu seamă partea referitoare la influenţa planetelor.

Şi în Olanda, răspândirea cartezianismului a făcut să slăbească doar încetul cu încetul ocultismul astrologie asociat autorităţii Bibliei şi aceleia a lui Aristotel. Totuşi, ca şi în Italia, el a dispărut, progresiv, din cărţile savanţilor. Dar substituirea, în spirite, a seducţiei astrologiei cu heliocentrismul şi mecanicismul universal a fost târzie şi imperceptibilă. Occidentul a abandonat cu regret tot ceea ce reţinuse atâta timp atenţia învăţaţilor săi şi îi fascinase masele. Îndepărtatul şi semnificativul lui avanpost din Noua Anglie, pastorul-astronom Samuel Danforth, credea încă, în 1665, în adevărul ştiinţific al ipotezei copernicane şi, totodată, în valoarea religioasă a avertismentelor transmise de către Dumnezeu omenirii prin intermediul cometelor.

ÎNCHEIERE

8. DE LA CER LA PĂMÂNT

A. PIERDEREA DE VITEZĂ A LUPTEI IDEOLOGICE

Sfârşitul istoriei teologice

Spiritul Luminilor s-a putut dezvolta în măsura în care obsesia războiului rece confesional a încetat, pe la 1700, să-i mai preocupe pe clerici. Aceştia şi-au dat, probabil, seama că abuzul de viziune ideologică falsificase concepţia despre trecut. Secretul influenţei exercitate de opera lui Bayle asupra gândirii din veacul al XVIII-lea provine din grija autorului de a ignora teologia istoriei. Dacă Bossuet sau Jurieu abordau încă istoria acomodând-o la adevărurile aflate de ei în Biserică, de aici înainte autorii critici opuneau unor astfel de obiceiuri de apologeţi primatul reflecţiei metodologice în reconstituirea evoluţiei omenirii. Pentru noul tip de cunoaştere, scopurile religioase ale istoriei aveau mai puţină importanţă decât reconstrucţia ei exactă. Coborâtă din cerul generalităţilor biblice pe terenul prozaic al condiţiilor vremelnice, istoria trebuia înţeleasă ca o problemă şi nu povestită, în continuare, ca un poem. Nu întâmplător o asemenea aplicare a îndoielii carteziene la studiul trecutului, pentru a aprecia mai bine adevărul, a luat naştere în Refugiul protestant. Alungaţi din Franţa ca urmare a furiei teologice, intelectualii hughenoţi aveau să înveţe întreaga Europă să se debaraseze de acest viciu al spiritului la un istoric.

Grandoarea lui Bayle a făcut ca o atare schimbare de mentalitate să se întruchipeze în destinul lui personal. Savantul ceruse, în ale sale *Gânduri diverse,* ca istoria să fie întotdeauna abordată cu bună-credinţă şi bun-simţ. Şi una, şi celălalt reclamau abandonarea gustului superstiţios pentru minuni sau a prejudecăţilor partizane care, de pildă, falsificaseră reprezentarea religioasă şi politică a secolului al XVI-lea francez. Preocupaţi de apartenenţa lor confesională, catolicii şi protestanţii alteraseră faptele după pofta inimii. Pentru restabilirea certitudinii, i se impunea istoricului o metodă sceptică. *Ştiri din Republica Literelor* vor exprima, anume pentru publicul luminat din Franţa lui Ludovic al XIV-lea, o astfel de revendicare. Lucrarea semnalează reaua-credinţă a apologeţilor romani atunci când vorbesc despre iconoclaşti sau despre alţi eretici. Ziaristul protestant opunea acestor oportunisme ale ortodoxiei curajul şi probitatea necesare unui istoric adevărat; şi nu găsea nici urmă de aşa ceva în opera unei Contrareforme violente şi pătimaşe.

Tradiţia creştină a luptei ideologice viciase viaţa intelectuală, asimilând-o unui misionarism permanent. Bayle îi compara pe campionii ei cu acei bucătari care adaugă acelaşi sos tuturor mâncărurilor pregătite de ei. Afacere de prăvălie, istoria confesională, ce domnea ca stăpân absolut asupra Occidentului, constata că i se opune, de către un om angajat religios, dar liber, exemplul Chinei, într-adevăr, acolo reconstituirea oficială a trecutului reprezenta o întreprindere obiectivă şi metodică. *Dicţionarul* le va propune contemporanilor săi condiţiile critice ale unei asceze şi ale unei terapeutici a istoriei, detaşând-o de Biblie, limitată la rolul ei firesc de izvor al credinţei. După ce-şi exprima, în jurnalul său, îndoielile cu privire la miturile antice, precum acela al Amazoanelor, scriitorul refugiat se referea la Vechiul Testament doar ca să ironizeze reveriile erudite cărora acesta le dăduse naştere. Într-o perspectivă laicizată asupra evoluţiei omenirii, el refuza, de asemenea, spre deosebire de Jurieu sau Bossuet, să privească Reforma ca pe un fenomen divin sau malefic. Principiul spinozist al superiorităţii înţelegerii asupra pasiunilor se impunea din capul locului istoricilor.

Aplicarea lui era deosebit de dificilă, din pricina obscurităţii frecvente a izvoarelor, a variaţiei mărturiilor, a cutezanţei autorilor de a-şi impune punctele lor de vedere. Astfel de condiţii defavorabile făceau ca adeseori cunoaşterea istorică să devină şi mai de nepătruns decât aceea ce constituia obiectul ştiinţelor fizice. Dar Bayle atribuia asemenea tare îndeosebi deformării faptelor prin părtinire religioasă. Moştenire a epocii teologice, ea făcea aproape imposibilă o reconstituire exactă a istoriei. Totuşi, *Dicţionarul* lăuda, la protestanţi ca şi la catolici, autorii din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea destul de curajoşi pentru a înfrunta opinia publică şi puterea, păstrând un echilibru între taberele opuse. Ei primiseră drept răsplată ura unor partizani care, câteodată, îi împiedicaseră să-şi publice manuscrisele. Însă lor li se datora afirmaţia fundamentală, în ochii celor pătrunşi de noul spirit al Epocii Luminilor, despre incompatibilitatea între ştiinţa istorică şi orientarea apologetică.

Bayle anunţase asta încă de la începutul tentativei lui, explicându-le adversarilor săi că gloria intelectuală îţi este deplină atunci când le faci dreptate duşmanilor tăi. În marea lui exigenţă etică, le reamintise coreligionarilor săi că minciunile politice, adesea favorabile uneia dintre părţi, sunt străine de opera ştiinţifică. De unde şi uimirea sa în faţa scandalului pricinuit, în tabăra reformată, de apropierea făcută de el între

moravurile de la curtea regilor Israelului şi cele de la curtea otomană. Într-adevăr, din textele biblice, privite prin prismă strict istorică, acest lucru reieşea în mod evident. Munca istoricului, spre deosebire de aceea a teologului, constă în a se transforma într-un om fără rădăcini. Printr-o imagine frumoasă, inspirată de Sfânta Scriptură, autorul protestant îl compara pe cercetătorul imparţial cu fascinantul Melchisedec din Biblie, cel lipsit de orice genealogie. Astfel, abandonând grijile de familie, istoria îşi asuma, ca primă îndatorire, ingratitudinea.

Bayle dădea ca model al orientării sale anonime meticulozitatea cu care păgânul Ammianus Marcellinus, la sfârşitul secolului al IV-lea, îşi înfrânase prejudecăţile anticreştine; exemplul se voia opus patimilor artificioase ale scriitorilor catolici. Autorul reformat estima că, la capătul unui secol, spiritul războaielor religioase continua să-i domine pe cei din urmă, în timp ce viaţa intelectuală trebuia să se elibereze de prejudecăţile Bisericii. Elocvenţa acelor scriitori în privinţa faptelor lăudabile ale taberei ideologice căreia îi refăceau epopeea contrasta cu sobrietatea stilului atunci când era vorba de greşelile acesteia. Asemenea mlădieri ale spiritului partizan ţineau de deformarea teologică. Ele îi împinseseră, încă din Antichitate, pe autorii eclesiastici să treacă sub tăcere provocările ce nu o dată le aduseseră creştinilor martiriul pe pământuri străine. *Dicţionarul* stigmatiza statutul de servitor, limitat şi mincinos, la care slujitorii celor sfinte îl reduceau pe istoric. Îl felicita pe iezuitul spaniol Mariana, care, pentru a evita aceasta, renunţase să vorbească despre perioada contemporană, însă deplângea faptul că atâţia catolici exilaţi se dedicaseră studierii tulburărilor religioase. Nefericirile lor, în mod necesar, îi orbeau.

Refugiaţii lui Bayle îl învăţaseră cel puţin pe acesta să le recomande tuturor Bisericilor să prefere satirei ştiinţa. Cea dintâi avusese ca slujitori, împreună cu teologii falsificatori, inchizitorii Sfântului Oficiu sau amicii lui Jurieu, toţi aceia ce voiau să înăbuşe adevărul, în interesul puterii spirituale. *Dicţionarul* nu dădea crezare, în privinţa lui Richelieu ori a Elisabetei. povestirilor lăsate de duşmanii lor. Ştia că aceştia, ca şi linguşitorii, deformaseră, din ură, trecutul. Autorul protestant împingea curajul până la a recunoaşte această artă clericală a falsificării istorice la reformaţii înşişi. Ei transformaseră realitatea, în primul rând, ciopârţind-o. Obscenitatea reproşată lui Bayle provenea din insistenţa acestuia de a spune totul, atunci când obişnuinţele teologice porunceau a se face din tăcerea comandată cea dintâi îndatorire a intelectualului. *Dicţionarul* va lăuda, împotriva făţarnicilor printre care îl aşeza şi pe prea gravul Tillemont, limbajul răspicat al unui Suetoniu ori al altor istorici sinceri.

Pentru refugiatul hughenot, evoluţia omenirii era necesarmente obscenă, începând cu povestea lui Adam. Aportul etnologiei confirma aici lecţia unui Vechi Testament desacralizat ori a filosofiei antice. Debarasat de prejudecăţile religioase, istoricul nu mai avea de ce să se limiteze la nişte naraţiuni convenabile. Legat numai de adevăr, fie chiar şi unul neplăcut, el nu mai trebuia decât să dea la o parte ceea ce era nesăbuit. După maestrul său David Blondei şi spre deosebire de vechiul său prieten Pietre Jurieu, Bayle aşeza printre asemenea nesăbuinţe şi mitul reformat al papesei, laolaltă cu miracolele şi alte superstiţii medievale ce încărcau cronicile, de la Grigore cel Mare la Ioana d'Arc. Epurat de orice urmă a istoriei sfinte, noul spirit al Epocii Luminilor (prezent la Mabillon, la bollandişti şi la Jean Le Clerc) refuza, totodată, tradiţia imemorială a minunilor şi gustul Bisericilor moderne pentru fabulele pioase ce le slujesc. Şi tot astfel respingea, în *Dicţionar,* poveştile datorate revoluţiei protestante şi cultului sfinţilor.

În ambianţa încă pătimaşă a sfârşitului de secol al XVII-lea, acest efort de imparţialitate reprezenta ceva eroic. Şi îi confirma creştinului Bayle că trecutul omenesc număra mai mult mizerii decât măreţii. Eliberată de optimismul propriu reconstrucţiei sale teologice, istoria apărea în faţa gândirii moderne ca un teatru al nelegiuirilor şi al viciilor. Ele se etalau, de la Cruciade la Reformă, în sânul aceloraşi episoade în care altădată se crezuse că se recunoaşte, mâna lui Dumnezeu. Absenţa Sa permanentă caracteriza de acum înainte o evoluţie istorică plină, în schimb, de atei virtuoşi sau de eretici rezonabili. Străină grijii de justificare confesională, cercetarea ştiinţifică ajungea chiar la perfecţiune, displăcând tuturor Bisericilor.

Secolul al XVIII-lea, pe cale de a se naşte, constata că i se propune drept sarcină o istorie în întregime eliberată de spiritul de sectă ce dominase atât de mult timp, în Occident, munca intelectuală. Factor de unanimitate artificială şi de retorică fadă, optica teologică tradiţională trebuia să cedeze locul unei constatări sobre. Prin Bayle, se oferea spectacolul extraordinar al unui protestant convins că iezuiţii nu erau deloc responsabili de atentatul lui Ravaillac.

Sfârşitul războaielor religioase

Ultimul conflict european din secolul al XVII-lea a marcat, de fapt, începutul rivalităţii franco-engleze pentru stăpânirea mărilor şi a lumii. Dar cei mai mulţi dintre contemporani au văzut în primul rând în această

criză internaţională, deschisă de revoluţia londoneză din 1688 şi încheiată după nouă ani prin pacea de la Ryswick, aspectele sale religioase. Insula Sfinţilor salutase, în Wilhelm de Orania, un cucernic eliberator a cărui debarcare providenţială punea capăt, pentru totdeauna, spectrului dominaţiei papistaşe. Obsesia intrigilor catolice, pricinuită de activităţile romane de la curte, jucase de-acum un rol important în declanşarea tulburărilor revoluţionare de la 1640. Tabăra prezbiteriană, obsedată de spaima faţă de catolicism şi de agenţii lui iezuiţi, a mers până la a-i atribui responsabilitatea pentru regicidul de la 1649. Starea aceasta de isterie colectivă, ce transforma papismul într-o conspiraţie permanentă, marchează încă puternic Anglia celei de a doua jumătăţi a veacului al XVII-lea. Marele incendiu din Londra a fost legat de influenţa romană care a dat naştere, în consecinţă, unei serii de panici spontane: atunci au fost primite, cu un fior de entuziasm, elucubraţiile lui Titus Oates referitoare la un imaginar complot catolic.

Laboratorul raţionalismului modern a fost, aşadar, un regat mereu străbătut de marile spaime religioase de odinioară. Puţin le-a lipsit ca să nu-l cuprindă şi pe penultimul Stuart, un om totuşi atât de abil, şi au împins mulţimi fanatizate sau politicieni frenetici să ardă în mod solemn efigia papei blestemat. În sfârşit, i-au furnizat lui Wilhelm de Orania un motiv comod ca să vină să răstoarne guvernul cumnatului său Iacob al II-lea. Vasalii acestuia, după ce s-au liniştit de pe urma furtunilor romane, i-au adus Angliei restaurarea libertăţilor sale şi a religiei protestante. Acest ultim cuvânt de ordine era încă de ajuns pe atunci pentru a dezlănţui revoltele populare sau intrigile de curte. Marea alianţă care unea Londra şi Haga cu monarhii catolici de la Viena şi Madrid, sub binecuvântarea suveranului pontif, nu avea să mai întreprindă împotriva Franţei lui Ludovic al XIV-lea un veritabil război religios. În ciuda nădejdilor sau a visurilor nutrite de conducătorii Refugiului hughenot, vremea conflictelor ideologice în Europa modernă trecuse. Pasiunile ce le dăduseră naştere, aţâţate de opoziţia confesională, putuseră declanşa, pentru ultima oară, numai manifestările iconoclastice ori persecutarea sadică a unor minoritari lipsiţi de apărare. Pe câmpurile de luptă, ca şi în cabinete, ele aveau de acum încolo puţină greutate.

Principalele puteri catolice de pe continent au primit cu satisfacţie o revoltă protestantă ce le servea pe plan politic. Şi au lăudat toleranţa religioasă a lui Wilhelm. Cu toate că acesta din urmă a fost nevoit să poarte, în Irlanda, o veritabilă cruciadă antipapistă, un asemenea anacronism insular nu a afectat evoluţia generală a Europei. Creştinismul îşi pierdea aici, pentru totdeauna, rolul de motor principal al întreprinderilor omeneşti, fiindcă nici un fel de luptători nu se mai ucideau între ei, în primul rând, în numele lui. Pacea de la Ryswick a înregistrat fenomenul, abandonându-i pe aceia ce aleseseră exilul din motive de credinţă religioasă. Preocupaţi de împărţirea succesiunii spaniole, conducătorii Creştinătăţii nu mai aveau decât griji de ordin laic. Constrângerea ortodoxă în materie spirituală, atât de lăudată de către Bossuet, părea să aparţină definitiv unui trecut îndepărtat. Leibniz opusese cu putere unor asemenea lupte de ariergardă un proiect ecumenic, mai bine adaptat noilor condiţii intelectuale. Din partea sa, Bayle a preferat să le arate cititorilor luminaţi din Europa de la 1700 zădărnicia conflictelor religioase ce sfâşiau de două veacuri Creştinătatea. Ambii autori protestanţi asociau triumful raţiunii cu dispariţia războaielor fratricide. Însă francezul, marcat de necruţătorul destin al coreligionarilor săi, a adus, fără îndoială, demonstraţiei proprii mai multă asprime şi causticitate. El îşi prezentase punctul de vedere în faţa publicului louis-quatorzian încă de la începutul carierei sale de polemist. *Gânduri diverse* insistau asupra opoziţiei absolute dintre spiritul creştinismului şi acela al violenţei organizate. Ideea erasmiană căpăta aici forma unei constatări dezabuzate. Bayle estima că o societate ca aceea din Europa modernă, în care se lăuda curajul militarilor, nu avea nimic comun cu credinţa. Evident, Iisus Hristos le interzicea oamenilor să se omoare între ei, şi o educaţie religioasă care îl ignora mergea pe contrasens. Afirmaţia în cauză însemna totuna cu a-i cere Creştinătăţii, în numele Evangheliei, o autocritică împingând-o să-şi renege aproape întregul trecut. Elogiul baylian adus pacifismului urmăreşte nu doar să demonstreze influenţa scăzută a credinţelor asupra practicii morale a Occidentului, ci şi să exprime o revendicare a spiritului modern, pentru care credinţa trebuia să se epureze în sfârşit, chiar şi cu preţul unei mutilări radicale. Acest apel se lega, începând de la *Critica generala,* cu aspra condamnare a celor răspunzători pentru conflictele confesionale.

Ultimele opere bayliene vor relua denunţarea unei religii războinice, care ar fi trebuit să-i facă pe creştini să se ruşineze de ei înşişi. Ele nu vor mai vedea în Epoca Reformei sau a lui Cromwell decât o sumă de tulburări şi de revolte deopotrivă demne de ură, fiindcă amestecau răspândirea adevărului cu meseria armelor. Autorul protestant se mărginea, în lucida lui disperare, să recunoască, în legătură cu toate astea, zădărnicia ideii erasmiene de pace universală. Dar chiar socotind-o impracticabilă, el refuza să le găsească vreo scuză acelora care, de pe vremea lui Luther, utilizaseră, în slujba concepţiilor lor religioase, cele mai rele mijloace omeneşti. Şi remarca o astfel de uitare a învăţăturilor Evangheliei încă din perioada constantiniană când fuseseră înlocuite

cu una dintre cele mai îndoielnice învăţături din Vechiul Testament. Spiritul Iluminismului se voia, dimpotrivă, un duşman al oricărei violenţe sacre.

Dicţionarul combate neobosit justificarea Războiului Sfânt de-a lungul istoriei. Şi observă că, în ciuda înţelepciunii cancelarului de la Hospital, luptele civile franceze se născuseră din pasiunile teologice ale veacului al XVI-lea. De altfel, spre surprinderea conducătorilor creştini, ele au condus la ruina regatului şi a Bisericilor până la pierzania lor. Marea epocă a credinţei, care văzuse naşterea calvinismului îl dezgustă în egală măsură, prin violenţele ei, pe moştenitorul liniştit şi laicizat. Acesta nu mai discerne acolo altceva decât o abominabilă Vârstă de Fier, care conducea. În mod necesar, la asasinate şi la ilegalităţi din partea Ligii. O întreagă generaţie clasică, însetată de pace şi de ordine, gândea la fel. Având în urmă o îndelungată experienţă, ea repudia, în zorii Epocii Luminilor, tulburările şi revoltele inspirate de religie. Şi constatând că, adeseori, credinţa justificase ororile săvârşite de soldaţi sau minciunile politicienilor, se întreba dacă Hristos Se putea bucura că fusese slujit de baronul des Adrets.

Aşadar, creştinii trebuia să plângă cu lacrimi de sânge la asemenea amintiri, în loc să le cinstească în mod stupid, printr-o rutină partizană. Autorul *Dicţionarului,* cerându-le să abandoneze spiritul de cruciadă, leagă de acesta şi expediţiile contemporane proiectate în Orient sau în Africa. Manipularea militară a sacrului i se pare blasfematorie, fiindcă adevărata religie nu putea fi niciodată altfel decât lipsită de arme militare. Prin asta, ea scăpa deformărilor păgâne ori patimilor mesianice ale acelor evrei revoltaţi care îi masacraseră, printre alte victime ale nebuniei lor, şi pe cei dintâi credincioşi. Activişti dintotdeauna şi teologi moderni sunt condamnaţi aici în numele unui erasmism uitat de aproape două secole. În timp ce îi învaţă pe oameni să nu alerge după martiriu printr-un iconoclasm intempestiv, Bayle opune exigenţele morale ale dreptului natural utilizării machiavelice a tuturor mijloacelor omeneşti în slujba Bisericilor. Şi nu vede spiritul creştinismului nici în insultele personale scumpe polemicii clericale.

Meditaţia cu privire la Predica de pe Munte domină această atitudine, ce săpa o prăpastie de netrecut între Evanghelie şi Războiul Sfânt. Chemând la despărţirea, în Occident, a credinţei de violenţă, ea rupea cu o tradiţie milenaristă ce asociase interesele lui Dumnezeu cu instaurarea unei ordini pământeşti.

B. DESCOPERIREA STUDIILOR UMANISTE

Toleranţa faţă de necredincioşi

Prăbuşirea speranţelor milenariste coincide, în Europa modernă, nu numai cu încetarea ciocnirilor armate dintre confesiunile rivale, ci şi cu o veritabilă descoperire culturală a realităţilor Universului. Ea cerea totodată ca de acum înainte celălalt să fie tolerat şi nu combătut, să fie cunoscut şi recunoscut, în loc de a fi ignorat în vederea unei mai bune asimilări. Legată de diminuarea totalitarismului teologic, o asemenea desacralizare a Pământului i-a împins, către anul 1700, pe creştini să admită, cu bunăvoinţă, existenţa civilă a ereticului ori posibilitatea existenţei societăţilor atee. În clipa când se dezvoltau schimburile între civilizaţii, perspectiva religioasă înceta să mai prezideze destinele lumii. Primatul mântuirii ceda pasul în faţa aceluia al coexistenţei, aproape pe picior de egalitate, a credincioşilor şi necredincioşilor. Moştenitor al unei lungi dezbateri engleze asupra problemei toleranţei între creştini, John Locke i-a dat, în cursul anilor 1680, Revoluţiei whig programul de liberalism religios. Independente faţă de stat, Bisericile, societăţi voluntar constituite, puteau ţine reuniuni periodice şi *private,* precum diversele asociaţii comerciale ori municipale. Astfel, credinţa îşi pierdea statutul de liant public şi unic al societăţii; şi nu mai trebuia să reţină în mod special atenţia autorităţilor, fiindcă nu le mai furniza maselor nici un subiect de revoltă. În Anglia Iluminismului, numai ateii şi papistaşii nu beneficiază încă de această politicoasă indiferenţă a puterii faţă de opiniile religioase.

Locke împrumutase de la Spinoza şi de la sectanţii englezi sau olandezi, în mijlocul cărora se refugiase la Amsterdam, concepţia conform căreia conştiinţa, sursă de adevăruri interioare, nu poate fi constrânsă prin mijloace externe, în Europa protestantă de la finele secolului al XVII-lea, minoritarii confesionali, arminieni sau disidenţi, au reuşit să impună încetul cu încetul o astfel de perspectivă conducătorilor Bisericilor oficiale. Pietre Bayle, reprezentant al unei Reforme persecutate de Roma şi ridicându-se, în Refugiu, împotriva intoleranţei teologilor, va îndrăzni să revendice, pentru toţi oamenii cu respectul legilor, cea mai deplină libertate a convingerilor, oricare le-ar fi credinţele sau necredinţa. O atare ideologie, reluată de Voltaire, va influenţa secolul al XVIII-lea în şi mai mare măsură decât practica engleză. Ea se născuse, în cursul anilor 1680, din opoziţia faţă de represiunea louis-quatorziană. Remarcând inconsecvenţa metodelor celei din urmă, *Ştirile din Republica Literelor* constataseră că dintotdeauna creştinismul se dovedise persecutor.

Într-adevăr, socotindu-se drept unic deţinător al adevărului religios, el voise să-i silească pe rătăcitori să-l adopte. Apărătorul protestanţilor francezi observa că Arnauld sau Bossuet menţineau încă în epoca Revocării acest punct de vedere. Din această pricină a combătut, în *Comentariu filosofic* din 1686, tradiţia patristică aflată la baza acestei intoleranţe. Lucrarea îi opunea apologiei augustiniene a constrângerii confesionale drepturile imprescriptibile ale conştiinţei individuale. De altfel, ea a stârnit ostilitatea înverşunată a şefilor hughenoţi, care detestau numai persecuţiile îndreptate împotriva lor înşile. Spinoza denunţase deja, în al său *Tractatus* din 1670, atitudinea clericilor calvini care înţelegeau să-şi rezerve monopolul vieţii spiritului. Bayle reia lupta, împreună cu Locke şi protectorii săi, marii seniori whigs, ori prietenii lor arminieni din patriciatul olandez. El asimilează tentativelor catolice, zadarnice şi absurde, reducerea ereticului la condiţia de copil sau de criminal. Remarcând rezistenţa invincibilă a rătăcitorului faţă de toate raţionamentele ortodoxe, autorul leagă tolerarea acestuia de cea mai autentică interpretare a creştinismului.

Manifestul acesta doctrinar, de însemnătate capitală, punea bazele liberalismului ideologic asupra naturii pur interioare a convingerilor privind credinţa. Rupând-o cu tradiţiile exclusiviste ale Occidentului, îi cerea acestuia să extindă beneficiul coexistenţei confesionale şi la iudaism şi islamism. Bayle imagina, de pildă, în chip favorabil, spre deosebire de la Bruyere, un schimb de misionari între Europa şi ţările musulmane. Catolicismul roman era dispensat de binefacerile sistemului numai în măsura în care îi refuza, prin definiţie, principiul. Cititorii *Ştirilor* învăţaseră de-acum, de la ziaristul din Rotterdam, să admire o Chină destul de generoasă pentru a se deschide propagandei iezuite. În lipsa unui astfel de model contemporan, acela al înţelepţilor păgâni şi al împăraţilor evlavioşi din veacul al IV-lea trebuia să-i înveţe pe creştini să revendice toleranţa în numele Evangheliei şi nu din oportunism. Imposibilitatea demonstrării matematice a adevărurilor religioase confirma, pe planul raţiunii, recunoaşterea dreptului la greşeală.

În momentul când protestantismul englez făcea să triumfe un atare punct de vedere, după revoluţia din 1688, pastorii francezi, refugiaţi în Olanda, se insultau cu asprime în legătură cu problema toleranţei civile. În dezbaterea plină de întrebări asupra viitorului, Jurieu apăra o tradiţie teologică ce interzicea, de exemplu, potrivnicilor socinieni ai divinităţii lui Hristos să-şi manifeste în mod public convingerile. Adversarii lui, precum Aubert de Verse, îi apropiau poziţia de aceea susţinută, în regat, de catolici împotriva Reformei. Şi preferau să asocieze intereselor lor respectul politic, dacă nu şi cel eclesiastic, al ereziei, înveninată de problemele ridicate de războiul pornit de Liga din Augsburg şi de proiectele profetice ale Cruciadei hughenote, disputa l-a determinat pe Bayle să prezinte o interpretare originală a istoriei creştine. Aici. ereticii, mereu persecutaţi, le erau opuşi în mod favorabil ortodocşilor, violenţi şi nedrepţi aţâţători. Or, nicăieri în Evanghelie nu se descoperea exclusivismul creştin lăudat de către Părinţii Bisericii şi lipsit astfel de orice temei. *Dicţionarul* s-a prefăcut, parţial, într-o maşină de luptă îndreptată împotriva respectivei justificări protestante a intoleranţei.

El cerea Reformei să-şi despartă cauza proprie de aceea a constrângerii religioase şi să aleagă definitiv, faţă de Roma, partida libertăţii confesionale. Fireşte, o asemenea preocupare nu avea nimic de-a face cu aceea a fondatorilor protestantismului. Pentru Locke, pentru Bayle şi prietenii lor, se cuvenea, dimpotrivă, să fie respinsă o tradiţie ortodoxă care identifica în mod abuziv Biserica şi statul, Cerul şi Pământul. Nu arăta oare evoluţia creştinismului că adeseori el însuşi risca să fie socotit drept eretic prin comparaţie cu ceva mai puternic decât sine? Mânuind cu abilitate arma relativismului, *Dicţionarul* afirma chiar că musulmanii fuseseră întotdeauna mai toleranţi decât creştinii. Un atare comparatism de un nou gen le dădea ca exemplu credincioşilor conduita ana-baptiştilor olandezi, paşnici şi laborioşi, cărora guvernul din Haga făcea bine să le tolereze existenţa. Logica istoriei protestantismului european îl determina pe autor să privilegieze conştiinţa în raport cu puterea şi să insiste asupra tarelor morale şi intelectuale ale ortodocşilor de-a lungul veacurilor. Apărătorii lui vor estima din ce în ce mai mult că adevărul religios, indemonstrabil prin raportare la raţiune, nu trebuia impus niciodată cu forţa. Exclusivismul confesional şi recurgerea la braţul laic, moştenite de la Evul Mediu şi puse în practică în primul rând de către Reformă, erau privite absolut defavorabil.

Ele întreţinuseră, în Europa modernă, o viziune caricaturală asupra ereticului, prezentă îndeosebi în Roma Contrareformei. *Dicţionarul* condamnă, cu această ocazie, conceptul provindenţialist al biciului lui Dumnezeu şi denunţările abuzive ale deviaţiilor ideologice. Observând fraudele cucernice uneltite de toate sectele cu privire la moartea sau la dogmele adversarilor lor, se indignează, în legătură cu Germania protestantă din secolul al XVI-lea, la spectacolul creştinilor incapabili să practice coexistenţa paşnică. Produse deplorabile ale istoriei religioase şi ale noţiunii de ortodoxie, ura, defăimarea şi urmărirea penală a minoritarilor aveau să fie în sfârşit alungate din viaţa Occidentului. Lovitura se îndrepta, în acelaşi timp, împotriva moştenirii lăsate de Calvin şi de Inchiziţie, în ciuda argumentelor lui Bossuet şi ale lui Jurieu. Şi le arăta statelor, în toleranţă, cel

mai bun mijloc de a-şi regla tulburările interne, desemnând, totodată, vindictei lor Bisericile ce refuzau, din egoism, să se supună practicării toleranţei. Dimpotrivă, ele ar fi trebuit să admită neintervenţia magistraţilor în probleme de ordin spiritual şi libera concurenţă între diferitele metode de apostolat. La sfârşitul vieţii, Bayle a împins ironia până la a le reproşa teologilor arminieni cei mai înfocaţi, precum Jean Le Clerc, intoleranţa de care dădeau dovadă. În numele unei definiţii *a priori* a creştinismului adevărat, faţă de adversarii lor integrişti. Dacă ortodoxul trebuia să se resemneze cu existenţa ereticului, cel din urmă avea ca primă datorie suportarea răbdătoare a pretenţiilor ortodoxiei. De altfel, în acelaşi moment, pietistul luteran Gottfried Arnold aşeza, în a sa *Istorie a Bisericii,* religia sinceră a sectanţilor cu mult deasupra aroganţei doctrinarilor oficiali.

O lume fără Dumnezeu

Originalitatea *Scrisorii despre comete,* apărute în 1682, constase în a-i prezenta Europei moderne o societate atee. Bayle o estima superioară, moralmente vorbind, idolatriei păgâne. O astfel de aplicare paradoxală a uneia dintre învăţăturile majore ale controversei protestante voia să critice o credinţă lipsită de consecinţe practice asupra vieţii credincioşilor. Şi, în acelaşi timp, le confirma cititorilor luminaţi zădărnicia semnelor cereşti, deoarece Dumnezeu le prezenta pe acestea în mod uniform, tuturor popoarelor. Dar atunci când, în 1690, în sânul Refugiului s-a declanşat polemica dintre integrişti şi liberali, autorul *Gândurilor diverse* a fost repede denunţat ca apologet ascuns al ateismului, însuşi secolul al XVIII-lea. de la Montesquieu la Voltaire, a refuzat în general, din admiraţie faţă de virtuţile sociale ale religiei, să admită îndrăzneala bayliană, ce se bazase în mod abil pe mărturiile istoriei şi ale etnologiei. În vreme ce Locke, de partea lui, demola teza carteziană a ideilor înnăscute prin incontestabilul ateism al populaţiilor primitive, pe de altă parte, un creştinism exigent şi lucid, refuzând să-i atribuie credinţei o imaginară valoare de poliţie, constata că ordinea din interiorul statelor putea foarte bine să se lipsească de arme şi de altare. Într-adevăr, sfera lor diferea în întregime de aceea a politicului. *Dicţionarul* se va îndârji să zugrăvească nuanţele infinite ale unei nelegiuiri ce se punea deseori de acord cu o perfectă onestitate. Dacă apăra de loviturile ateismului temeliile spirituale ale religiei, analiza milita şi împotriva caricaturizării acestuia. Minoritar în Occident, el reprezenta totuşi o atitudine mult mai consecventă decât deformarea sacralităţii.

Ultimele opere ale lui Bayle au descoperit indiciul lipsei de credinţe religioase în civilizaţiile cele mai prestigioase. Au insistat, de pildă, asupra ateismului intelectualilor chinezi, totuşi atât de virtuoşi, şi care ştiuseră să înlocuiască utilitatea socială a credinţei cu aceea a represiunii şi educaţiei. Aşadar, spre deosebire de gândirea politică tradiţională, întruchipată de Jean Bodin, Epoca Luminilor vedea propunându-i-se realitatea unei lumi fără de Dumnezeu. Colectivităţi omeneşti deloc anarhice se lipseau foarte bine de aşa ceva, pe majoritatea continentelor. În ciuda apărătorilor unui ipotetic consimţământ universal în favoarea existenţei divinului, această convingere atee îşi avea rădăcinile, fără îndoială, în originile speciei. Se pot lesne constata caracteristicile subversive ale învăţăturii bayliene. Afirmând ateismul unor societăţi întregi şi refuzând să-l lege, ca pe o idolatrie, de coruperea adevăratei religii, el îi întorcea spatele locului comun, mitic şi unitar, al moştenirii culturale lăsate de Adam. Iată rezultatul, într-un mediu calvin obişnuit cu o credinţă exigentă şi eventual minoritară, al relatărilor făcute de misionari şi de călători. Ele, în cele din urmă, îi convinseseră pe teologii de un tip nou că grupuri omeneşti perfect organizate puteau trăi în chip moral fără a crede în Dumnezeu. La urma urmei, nu acesta era, conform obişnuitei opinii protestante, punctul de vedere al mandarinilor, al hotentoţilor sau al cardinalilor? Egali deiştilor pe plan religios şi arminienilor pe plan intelectual, ateii chinezi, neconvertiţi de către iezuiţi, dovedeau că, pervertit sau nu, creştinismul nu era totuna cu Universul.

Fascinată de Imperiul Celest, Franţa filosofilor discuta cu pasiune condiţiile evanghelizării Extremului Orient de către misionarii catolici. Dincolo de disputa asupra riturilor şi de condamnarea lor sub influenţa jansenistă, apărea în curând o problemă în alt fel importantă. Ea se referea, conform însemnărilor misionarilor – singurul mijloc de informare pentru Europa cultivală – la starea exactă a convingerilor spirituale ale Chinei. După tradiţia creştină, reprezentanţii Companiei legau principiile confucianismului de unitatea primordială a neamului omenesc. Acel popor foarte vechi edificase, graţie învăţăturii lăsate de copiii lui Noe, o civilizaţie admirabilă. Dar observatorii insistau din ce în ce mai mult asupra caracterului strict politic şi nonreligios al moralei sociale chineze. Şi, încetul cu încetul, în urma unor dezbateri confuze, căpătaseră convingerea că în acea ţară îndepărtată şi remarcabilă nişte intelectuali atei conduceau, spre deplina ei fericire, o masă de superstiţioşi.

Leibniz a încercat să salvgardeze credinţa tradiţională, identificând acea religie păgână cu bazele creştinismului originar. Teza aceasta, care fusese lansată de Pascal, se baza pe analiza simbolistă a formelor

mitice proprii diferitelor culte. Ea insista, în favoarea adevăratei credinţe, asupra unităţii comparate a adoraţiei universale. Laicizându-se, va ajunge, prin Voltaire, la un consimţământ universal, spre câştigul deismului natural. Dar acest demn moştenitor al raţionalismului creştin era de-acum subminat de remarcile filosofilor, ale etnologilor şi ale misionarilor, care apropiau doctrinele ateismului antic de cele ale Chinei dintotdeauna. O atare descoperire a fost zadarnic combătută, în secolul al XVIII-lea, prin supravieţuirea miturilor Revelaţiei originare şi pervertirea ei progresivă. Însemnătatea descoperirii în cauză provenea din confirmarea ei prin progresul ştiinţelor umaniste. Acestea, în Epoca Luminilor, au încă mult de furcă pentru a ieşi din cadrul istoric şi geografic al Bibliei. Dar studierea omenirii primitive conducea treptat la punerea la îndoială a Potopului universal. Urmele acestuia erau căutate, în continuare, în fosilele marine, iar Thomas Burnet a expus cu succes, în anii 1680, o interpretare originală a aspectelor fizice ale *Facerii*. Asemenea speculaţii pe marginea contururilor lumii antediluviene dovedeau îndeosebi că savanţii de la 1700, cu John Ray în frunte, puneau anevoie de acord povestirea lui Moise cu noul stadiu al cunoştinţelor. Deşi credeau încă în Dumnezeu, ei erau din ce în ce mai puţin satisfăcuţi, pe plan ştiinţific, de istoricii Lui.

Tradiţională sursă de adevăruri, Sfânta Scriptură acumula acum dificultăţi intelectuale. Succesorul lui Newton la Cambridge, William Whiston, insista astfel. În 1696, asupra caracterului limitat al învăţăturilor cosmologice ale Bibliei. În momentul când Spinoza şi Richard Simon se străduiau să-i definească mai exact mesajul religios, fizicienii englezi propuneau, pornind tot de la ea, interpretări totalmente divergente cu privire la originea lumii. Cartea Sfântă, care nu-i mai aduna laolaltă pe oameni, înceta şi să-i mai instruiască tocmai în domeniul ce începea să-i intereseze în primul rând. În acest fel, Occidentul a trecut de la vârsta teologică la vârsta ştiinţifică. De altfel, autorul *Istoriei critice a Vechiului Testament* descalificase bazele teoretice ale comparatismului creştin. Ridiculizând atribuirea de cărţi lui Adam sau născocirile Cabalei, el se înverşuna, pe la 1700, împotriva nefericitului Faydit, ce descoperise, la rândul lui, în Homer sau Vergiliu, esenţa adevărurilor credinţei. Şi îi explică faptul că, începând cu demonstraţia calvinilor Casaubon şi Blondei sau a iezuitului Petau, diferitele oracole sibiline, hermetice ori zoroastriene îşi pierduseră orice valoare religioasă. Din savant prestigios, Kircher se transforma, după Poştei, în ultimul moştenitor al unei erori patristice. Prin 1682, un pastor protestant refugiat în Olanda tradusese această evoluţie, mărturisindu-i lui Pierre Bayle că, spre deosebire de adevăr, Cabala avea, în „nuditatea ei", „ceva dezagreabil"; şi, de altfel, adăuga că, printre contemporani, se manifesta din ce în ce mai puţin „gustul pentru Talmud şi ebraică".

Creştinismul Epocii Luminilor, întorcându-se cu spatele la imaginarul neoplatonician, refuză de acum facilităţile utilizării păgânismului de către apologetică. Respingându-i pe falşii eruditi construiţi după modelul celor ai lui Annius, el va înceta să mai fie fascinat de miturile originii ebraice a lumii. Tot astfel cum reducea, prin anul 1672, fenomenele de vrăjitorie la o practică superstiţioasă a unor ţărani inculţi sau vicleni, Richard Simon nu mai crede în existenţa unei Cărţi Cereşti care ar rezuma, în limba sacră, originea Cosmosului. Credinţa lui raţională şi sobră nu mai admite basmele privitoare la omenirea antediluviană şi se teme de o cultură renascentistă rămasă prizonieră născocirilor celor dintâi creştini. Astfel, ea desparte definitiv izvoarele cunoaşterii profane de cadrul veterotestamentar şi, în materie de cronologie biblică, nu-şi face mai multe griji cu privire la exactitatea filologică decât în cazul preocupărilor misionare. Adversar ştiinţific şi confesional al oratorianului, arminianul Jean Le Clerc refuza, ca şi el, să citească în Sfânta Scriptură, document ocazional, lacunar şi imperfect, o poveste completă a Creaţiei sau a celor dintâi secole. Iezuitul francez Gaubil, care a fost în veacul al XVIII-lea unul dintre cei mai buni cunoscători ai antichităţii chineze, va abandona, de asemenea, visul imposibil al unei armonii între analele marelui imperiu şi povestirea lui Moise. Opunându-se atât himerelor unui simbolism comparatist, cât şi acuzaţiilor peremptorii ce prefăceau China într-un popor de atei, el inaugura, faţă de misterele Extremului Orient, un nou tip de atitudine creştină, dominată de perspective critice.

În acelaşi timp cu Potopul, şi Edenul va dispărea în curând la orizontul miturilor depăşite. Căutarea pe pământ a Raiului le-a apărut repede ca lipsită de consistenţă urmaşilor lui Milton. Desigur, Thomas Burnet a continuat disputa ştiinţifică purtată pe tema respectivă cu Huet, contemporanul lui. Dar obsesia miracolului dispăruse din acea căutare ce transforma Universul lui Adam într-o simplă prefigurare a aceluia al lui Ludovic al XIV-lea. Istoria naturală înlocuia progresiv teologia, în vreme ce *Facerea* îşi pierdea statutul privilegiat de cadru revelat al originilor omenirii. Lenta dispariţie a primatului Bibliei marca, pe plan intelectual, sfârşitul unei lumi. Unitatea neamului omenesc constituise, în cadrul ei. o dogmă necesară şi un adevăr neîndoielnic. Începând din secolul al XVIII-lea, antropologia Iluminismului va abandona concepţia ierarhizată şi teologică aflată la baza acestui mit. Şi va înlocui, treptat, respectiva învăţătură a Sfintei Scripturi cu ideea de evoluţie, o idee, de altfel, înrădăcinată în anumite aspecte ale creştinismului şi favorizată, în Epoca Modernă, printr-o incontestabilă dezvoltare a perspectivei istorice.

Ea îi determinase pe europeni să privească fenomenele religioase pe care le studiau ca pe vestigiile unei îndelungate istorii anterioare. Aşadar, ierarhia fiinţelor se traducea, în timp, printr-o succesiune. Îndeosebi, etnologia din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea a căpătat destul de repede obiceiul de a aborda atari schimbări sub unghiul doctrinei progresului, perfectă antiteză a conceptului clasic al degenerării unei omeniri abandonate de Dumnezeu. Un nou optimism înlocuia pesimismul, biblic şi patristic, referitor la destinele culturii. Acum ştiinţele umaniste se legau mai puţin de reconstituirea genealogiilor şi mai mult de stabilirea unor serii logice. Lucru ce se realiza, încă din perioada Renaşterii, prin eforturile unui Bodin sau ale unui Le Roy de a defini timpii forte ai unui ciclu de evoluţie. Şi se regăseşte la fondatorii englezi ai Societăţii Regale de la 1600, admiratori competenţi ai etapelor succesive ale progresului în cunoaşterea ştiinţifică. Deşi considerarea filosofică a istoriei civilizaţiilor înlocuia astfel istoria sfântă, ea descoperea mult mai anevoios unitatea culturală a omenirii.

Vico va atesta persistenţa nostalgică a acestei credinţe la intelectualii din veacul al XVIII-lea. Voltaire o confirmă, cu stânjeneala pe care o resimţea la aşezarea în serie a miturilor antice şi moderne, în ciudata introducere adăugată în 1765 la *Eseu asupra moravurilor*. Gânditorul Iluminismului leagă aici, fără îndoială, la fel cum procedau cei mai mulţi dintre contemporanii săi, povestirile biblice sau etnologice de descrierea unui stadiu străvechi şi depăşit de evoluţia speciei. Dacă o astfel de concepţie despre progres despărţea în mod radical civilizaţia modernă de izvoarele ei sacre, copilărie a omenirii, la autorul lui *Candide* ea este însoţită de un incredibil confuzionism antropologic, ce reflectă, probabil, stadiul mediu al concepţiilor din epocă. Ea admitea, fără a putea să le justifice, transformările globului pământesc, tot astfel cum constata infinita varietate de rase omeneşti, mulţumindu-se să le explice prin obscura imensitate a timpurilor istorice. Noul comparatism readucea religia evreiască la locul ei, deloc privilegiat, în ansamblul culturilor. Dar în privinţa popularii continentelor ori în aceea a miturilor orientale se dispunea tot numai de lucrările teologilor creştini. Aceştia continuaseră, în Anglia secolului al XVIII-lea, să încerce, precum Warburton, să pună de acord etnologia modernă cu povestirea lui Moise. În pofida ironiei sale, Voltaire scapă cu greu de această obsesie tradiţională, exegetică şi apologetică, a Occidentului. El nu poate decât s-o ridiculizeze sau să se întoarcă la ea. Dacă, atent cititor al lui Huet, al lui Lafitau ori al benedictinului Calmet, nu mai caută în Biblie secretul istoriei omeneşti, nici nu ştie anume cu ce să înlocuiască, în respectiva calitate, Sfânta Scriptură. Pentru vechea concepţie despre lume, Biblia era singura sursă a acelei unităţi a omenirii în care Secolului Luminilor îi vine din ce în ce mai greu să creadă. Fiindcă, rămânând convins, în adâncul lui, de existenţa lui Dumnezeu, este lipsit acum de viziunea revelată şi sacră asupra Universului. În ciuda legendei lui progresiste, secolul în cauză a fost mai puţin dispus decât predecesoarele sale mult mai creştine să consimtă la o prejudecată favorabilă ansamblului civilizaţiilor abordate de către Europa. Canonicul filosof de Pauw va întruchipa, dimpotrivă, una dintre tendinţele lui profunde atribuind, în 1768, unui al doilea Potop originea degenerescentei continentului american. Se ajunsese departe de naiva încredere în capacităţile speciei, de la chaldeeni la irochezi, de care dădea dovadă, la începutul secolului, benedictinul spaniol Feijoo. Toţi voltairienii, până la Raynal, au împărtăşit acest etnocentrism dispreţuitor faţă de sălbatici şi a fost nevoie să se aştepte, în Germania preromantică, revolta unui Herder pentru a se redescoperi, graţie unei interpretări relativiste a istoriei, egalitatea fundamentală a grupurilor umane.

În timpul Revoluţiei Franceze, abatele Gregoire şi corespondenţii lui vor continua să se preocupe, într-o perspectivă tradiţională, de definirea limbii primordiale a omenirii; ca buni iacobini, o identificau cu aceea a celţilor, ale căror urme se regăseau până în mările Sudului. În momentul când specialiştii din India engleză descopereau originile comune ale idiomurilor indo-europene, gânditorii progresişti menţineau, astfel, forma preştiinţifică, religioasă şi naţionalistă a lingvisticii. Punctele lor de vedere vor impune din nou Academiei Celtice din 1805, precursoare a Societăţii de Antichităţi, un program de cercetări în care se vorbea, în primul rând, de descoperirea, în folclorul francez, a operei „vechilor legislatori". Primul adversar african al sclaviei şi al exploatării fraţilor lui, Ottobah Cugoano, originar din Coasta de Aur, credea încă în mod ferm, la 1787, în popularea universală şi rapidă a Pământului de către descendenţii familiei lui Noe; şi vedea în asta, cu adevărat, cel mai bun zălog al unităţii diverselor civilizaţii. Trăind în condiţii identice, contemporanul său, nigerianul Equiano, împărtăşea aceleaşi convingeri evanghelice, bazate la el pe asemănarea care exista între obiceiurile sociale ale populaţiei ibo şi cele ale strămoşilor ei direcţi, patriarhii evrei antici. Ca şi cei doi, Thomas Jefferson îşi întemeia concepţia asupra egalităţii dintre oameni pe originea lor antropologică comună; şi admira, în societăţile indiene din America, mult mai vechi, se credea, decât cele din Asia, descendenţii unei unice creaţii şi ai unor emigraţii îndepărtate în timp. Nu este mai puţin adevărat că, în acelaşi moment, savantul englez Adair le lega din nou, fără ezitare, de o origine evreiască.

C. BANALIZAREA CUNOAŞTERII

Diminuarea puterilor diavolului

Sfârşitul secolului al XVII-lea a fost marcat de dispariţia, în sânul elitei creştine, a bazelor intelectuale şi sociale ale urmăririi penale a vrăjitorilor. Fenomenul ă fost perfect analizat în legătură cu magistratura şi statul louis-quatoriziene, dar este mai uşor de constatat decât de explicat. Cei ce au încercat să o facă în cazul Angliei nu au întâlnit, din nefericire, decât tăcerea în care adeseori se operează prefacerile mentale decisive. Diminuarea rolului jucat de Satana în credinţa Occidentului a reprezentat, fără îndoială, în acest proces un factor capital. Şi a fost, de bună seamă, cel puţin la fel de important ca şi dificultăţile logice de care se izbeau acuzaţiile îndreptate împotriva vrăjitorilor. Astfel încât, mecanismul rutinier al persecuţiilor a suferit de pe urma lentei răspândiri a noii concepţii ştiinţifice asupra lumii. În Anglia sau în Germania, asemenea evoluţie favorabilă scepticismului a avut şi cauze sociale.

Într-adevăr, în prima dintre cele două ţări, reglementarea, prin legea săracilor, a ajutorului dat celor nevoiaşi a redus, în comunităţile rurale, tensiunile ce dăduseră naştere fenomenului de vrăjitorie. Clase conducătoare mai luminate persecută mai puţin un mediu sătesc mai unit şi mai bine controlat. De altfel, marile procese deschise în Germania meridională din frica faţă de vrăjitoare mai mult au tulburat societatea decât să o liniştească. S-a renunţat deci destul de repede la o terapeutică de şoc ce se întorcea împotriva propriilor ei scopuri. Acelaşi fenomen explică încetarea bruscă a persecuţiilor din Noua Anglie după primele nebunii comise la Salem. Totuşi, spiritele cele mai subtile ale secolului al XVII-lea se loveau de enorme dificultăţi când abordau respectiva problemă. Atmosfera intelectuală a vremii continua să favorizeze urmărirea vrăjitoarelor. Magistraţi şi medici germani se preocupau încă prea mult de probele judiciare la care trebuia supuşi astfel de inculpaţi, iar câţiva dintre cei mai buni filosofi neoplatonicieni de la Cambridge păstrau cel puţin credinţa în realitatea autorilor de vrăji.

În ambianţa aceea, *Dicţionarul* lui Bayle, de pildă, nu a putut decât să pledeze pentru un scepticism moderat. Şi a arătat, în Europa modernă, alături de incontestabile înşelătorii datorate unor falşi vrăjitori, misterioasele tururi de magie de care erau răspunzători autentici adepţi ai vrăjitoriei. Tradiţia creştină, păstrată de Reformă şi manifestată aici, avea obiceiul să asocieze cu Revelaţia prezenţa universală a demonicului. Cu toate că unii dintre reprezentanţii respectivei tradiţii se hotărăsc cu greu să blameze folosirea torturii împotriva acuzaţilor, mulţi cred încă în performanţele sabatului sau în consumarea copiilor de către diavoli. Despărţindu-se de visurile şi iluziile magiei populare, cei mai mulţi păstrează bazele religioase ale unei demonologii care îi învăţa pe credincioşi, cu sprijinul unor dovezi, despre posibilitatea încheierii de pacte cu Satana. De unde şi stingherea din ultimele opere ale lui Bayle, martor al unei contradicţii între această moştenire mentală a credinţei şi noile lumini ale criticii. Autorul culege, fără a le discuta, mărturiile tulburătoare ale magicienilor, dar în acelaşi timp admite rolul hotărâtor al imaginaţiei în majoritatea cazurilor de vrăjitorie. Deşi recunoaşte inconvenientele practice ale marilor procese, care duc la pieire mulţi oameni nevinovaţi şi încurajează credulitatea, contemporanul luminat al afacerii de la Salem justifică pedepsele aplicate vrăjitoarelor. Sfâşierea între progresul scepticismului intelectual şi păstrarea prejudecăţilor religioase dezvăluie complexitatea faimoasei crize de conştiinţă europeană. Pe la 1700, Occidentul creştin doreşte, pentru pacea socială şi în interesul justiţiei şi al caităţii, să înceteze, în sfârşit, represiunea masivă împotriva vrăjitorilor; în schimb, îşi abandonează cu greu credinţa în realitatea vrăjitor săvârşite de aceştia.

Credinţa în cauză se baza pe informaţiile tradiţionale ale demonologiei, care corespundeau perfect atitudinii spontane a populaţiei. Marea schimbare din Europa sfârşitului de secol al XVII-lea a constat în a pune la îndoială dacă nu existenţa Satanei, cel puţin prezenţa lui obsedantă în treburile lumii. Operă a intelectualilor creştini, tentativa s-a prezentat mai întâi sub forma, aparent dezinteresată, a cercetării istorice cu privire la natura şi destinul oracolelor din vremea păgânismului antic. Tradiţia patristică atribuise diavolului originea lor, iar dispariţia lor progresivă – acţiunii creştinismului pe cale de a lua naştere. Conformă punctelor de vedere ale mitologiei populare, o astfel de poziţie ortodoxă a fost demolată de către arminianul olandez Van Dale, în 1683. El a arătat, întemeindu-se pe cele mai bune izvoare, că şiretenia preoţilor păgâni mergea adeseori până la producerea unor răspunsuri la respectivele oracole. Aceste oracole cunoscuseră, în cursul istoriei lor, numeroase peripeţii absolut străine răspândirii adevăratei credinţe.

Ziarul lui Bayle se deschisese, în 1684, cu o astfel de revelaţie culturală, de o mare importanţă religioasă, deoarece contribuia la scoaterea de sub stăpânirea Satanei a unei părţi din imperiul acesteia. Peste doi ani, cititorilor li se semnala riposta unui decan al teologilor luterani de la Leipzig, Moebius, ce se crampona cu

încăpăţânare de natura demonică a oracolelor, ca şi de realitatea călătoriei apostolilor în America. Dar atari mituri, dragi încă Europei protestante, erau desfiinţate în acelaşi moment de abila vulgarizare a unui Fontenelle, pentru care cultele profane, simplă invenţie omenească, nu avuseseră nimic de-a face nici cu diavolul, nici cu Dumnezeu. Jean Le Clerc l-a putut lua peste picior, în a sa *Bibliotecă universală* din 1687, pe Sfântul Augustin în legătură cu credinţa lui prostească în realitatea miracolelor păgâne. *Dicţionarul istoric şi critic* a confirmat opinia cu pricina, prin examinarea unor izvoare antice. Acestea arătau că în oracole se ascunde o formă nesigură, dar adesea persistentă, de idolatrie. Superstiţia explica, mai bine decât Satana, ambiguităţile şi caracterul negustoresc al religiei lor, căreia vestirea Evangheliei nu-i adusese deloc sfârşitul brutal. În pofida luptelor de ariergardă, duse în Franţa de clericii catolici împotriva lui Fontenelle, contribuţia celui din urmă la desacralizarea istoriei păgânismului a avut câştig de cauză. Ea coincidea, evident, cu o diminuare pronunţată a seducţiei demonologiei.

Mult mai creştin decât Fontenelle, autorul *Dicţionarului* s-a acomodat mai greu cu noua stare de lucruri. De aceea, el reprezintă un bun exemplu despre confuzia unei epoci ce se întreba dacă, încetând să creadă în diavol, nu cumva îşi abandonează credinţa în Dumnezeu care vorbise prea adesea de adversarul Său privilegiat. În scepticismul lor, *Gânduri diverse* asociau cu Satana realizările religioase ale idolatriei. Examinarea baylianã a celor mai celebre cazuri de posedare de către diavol din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea nu a pus niciodată la îndoială realitatea intervenţiilor demonice. În acelaşi fel, *Ştiri din Republica Literelor* îşi îngăduie puţine ironii atunci când aduc în discuţie preocupări contemporane referitoare la Demon. Ele evocă drept fenomene obiective raporturile lui cu fondatorii Reformei sau cu iezuiţii, capacităţile lui sexuale, intervenţia lui în treburile omeneşti şi religioase etc. Cele mai serioase fortăreţe universitare, aparţinând tuturor confesiunilor, îşi instruiau doctorii şi teologii cum să rezolve asemenea probleme capitale. *Biblioteca universală* a confratelui lui Bayle, Jean Le Clerc, a putut, fără îndoială, să sublinieze originea chaldeeană a surselor demonologiei scripturare şi, tot astfel, să remarce, în literatura chineză, parabole analoage celor din Noul Testament; dar jurnalul acesta raţionalist şi critic, la care colabora John Locke refugiat la Amsterdam, încă se mai referea la Biblie pentru a dovedi realitatea magiei şi unicitatea Demonului. Autorul său, uneori un exeget cutezător, credea totuşi, fără ezitare, în angelologia scripturară şi respingea ca epicuriană ipoteza formării progresive a limbajului omenesc. Cum să te mai miri, în astfel de condiţii, de ambiguităţile demonologiei din *Dicţionar?* Opera în cauză moştenea întreaga tradiţie satanică a unui protestantism ce crezuse în diavol tot atât cât şi în Dumnezeu. Şi, prin asta, împărtăşea o convingere universală, răspândită în aceeaşi măsură şi la catolici. Scepticismul baylian le reproşează celor două confesiuni doar falsele raţionamente ale învăţaţilor lor sau absurdităţile exorciştilor. Dar nu poate ataca existenţa Satanei, bazată pe Sfânta Scriptură şi atestată prin experienţă. Ca bun auditor al predicilor reformate, gânditorul de la Rotterdam se întreabă pentru ce Demonul i-a făcut greutăţi Islamului, căruia nu avea nici un interes să-i slăbească forţele. *Dicţionarul* continuă, astfel, să lege creştinismul de realitatea şi de puterea diavolilor. Deşi abandonează în seama incertitudinii mitologiei populare detaliul despre acţiunea istorică şi fizică a demonilor, păstrează integral, în plin Iluminism, conceptul teologic de pocitanie a lui Dumnezeu.

Alţi autori creştini, mai liberali, au mers, în acelaşi moment, şi mai departe. Ei au combătut îndeosebi dogma chinurilor iadului. Aşa a fost cazul, în 1684, cu *Protestantul paşnic* al ciudatului Aubert de Verse, un fost catolic pe atunci refugiat la Amsterdam, înainte de a se întoarce să moară, cucernic, în Parisul lui Bossuet; în toiul retractărilor, găsise timpul să-şi bată joc, laolaltă cu socinienii, de viziunea tradiţională despre lumea cealaltă şi să atribuie respectul pentru morală fricii de spânzurătoare mai degrabă decât temerii de flăcările iadului. Punerea la îndoială a realităţilor Infernului lovea direct într-o credinţă comodă pentru ordinea socială a vremii şi se baza pe critica religioasă a unei concepţii despre lumea de dincolo, lipsită de milostenie şi de logică. Contestarea raţionalistă a ortodoxiei pregătea, sub o formă încă arhaică şi adesea apocaliptică, viitoarea răsturnare a punctelor de vedere referitoare la dreptatea lui Dumnezeu. Pentru moment totuşi, în ochii teologilor. Domnul avea întotdeauna nevoie de concursul Satanei. Curajosului Balthazar Bekker (căruia i-a dispărut îndrăzneala o dată cu pierderea calităţii de pastor) îi revine meritul de a despărţi radical, la începutul anilor 1690, credinţa creştină de obsedanta ei împrejmuire demonică. Lucrarea sa *Lumea vrăjită,* ce a eliberat Pământul de diavol, a stârnit un scandal enorm. Totuşi, acest pastor arminian de la Amsterdam îi propunea unei Olande burgheze şi liniştite exegeza de care avea nevoie Occidentul noii ere ştiinţifice. Printr-o miraculoasă mişcare de baghetă, ea nu mai descoperea în Biblie, ci în păgânismul universal temeliile credinţei în spirite. Comparatismul religios îi incita de aici înainte pe creştini la autocritică şi nu doar la triumfalism. Ei erau chemaţi mai cu seamă să-şi păstreze comorile spiritualismului pentru sufletul lor individual.

În rest, realitatea corporală a acţiunii îngerilor şi a demonilor aparţinea unei faze depăşite a istoriei

credinţei. Iisus vorbise atâta despre ea numai pentru a se acomoda slabei puteri de înţelegere a contemporanilor Lui. Europa din veacul a XVIII-lea se convingea încetul cu încetul că, aici pe pământ, în afară de oamenii răi, nu exista nici un fel de împărăţie a diavolului. Putem aprecia enorma însemnătate a acestei eliberări intelectuale dacă ne gândim la efectele tragice, şi destul de recente, ale credinţelor în pactele vrăjitoreşti. Altădată în bună parte magică, religia Occidentului, acum debarasată de spaimele ei şi bazându-se pe istorie, pe experienţă şi Sfânta Scriptură, devenea în principal o antimagie; noua sa evlavie numea profan ceea ce multă vreme reprezentase un element al sacrului. Liber-cugetătorii anunţaseră schimbarea încă de la mijlocul secolului al XVII-lea, ridiculizând demonologia tradiţională. Când bostonianul J. Bradbent le aducea la cunoştinţă contemporanilor săi, în 1688, moartea Satanei, spre scandalizarea oamenilor oneşti şi a pastorilor puritani, le dădea, cu siguranţă, cea mai importantă şi cea mai tulburătoare dintre ştiri. Fiindcă ea risca să deschidă calea multor altor dispariţii. O dovadă a fost, în 1789, când lazaristul Lamourette a putut susţine cu seninătate, înainte de a deveni episcop constituţional al Lyonului, că, „în sistemul practic al credinţei, nu mai există chinurile iadului". Evident, nu asta era, cu cincizeci de ani mai devreme, opinia auditorilor isterici cărora un predicator puritan din Noua Anglie, Jonathan Edwards, le descria chinurile Infernului şi focul lui mistuitor. Dar atari agitaţii aveau să se opună din ce în ce mai mult concepţiei dominante, raţionalizate şi socializate, a cucerniciei.

Punerea la îndoială a sistemului magico-astrologic

Ansamblul disciplinelor intelectuale ale ezoterismului creştin reprezenta o sinteză armonioasă. Diversele lui metode ce conduceau la descoperirea secretului lumii fuzionau lesne, către anii 1600, la curtea lui Rudolf al II-lea – unde medici alchimişti şi savanţi astrologi, hermetişti sau cabalişti erau angrenaţi în aceeaşi căutare a filosofiei oculte. Atunci când provensalul Nostradamus şi-a publicat profeţiile în Franţa lui Henric al II-lea, în preajma unui război civil care avea să dureze patruzeci de ani, el şi-a legat misterioasa evocare a ultimelor catastrofe de succesiunea biblică a vârstelor lumii, terminată în chip logic printr-un mileniu de fericire creştină. Epoca Modernă începuse cu marile descoperiri geografice şi cu Reforma, ale căror origini erau căutate, de către cele mai luminate minţi din veacurile al XV-lea şi al XVI-lea, în horoscopul unui Henric Navigatorul, al unui Luther ori al unui Calvin. Acest tip de cunoaştere părea inseparabil de aspiraţia religioasă spre descoperirea unităţii spirituale a Universului. În gândirea magică engleză din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au fost reconstituite relaţiile analoage care îi asigurau o structură fundamental coerentă. Şi, de bună seamă, un personaj o simbolizează. Este vorba de John Dee (1537-1608), matematician şi totodată mag, aflat în strânsă legătură cu spiritele şi, neîncetat, în căutarea transmutaţiei metalelor. Graţie *Jurnalului* său, îl cunoaştem bine pe acel cucernic creştin pe care suverana lui l-a favorizat în virtutea darurilor lui de astrolog; animat de o patimă faustică, impecabilul gentilom l-a întâlnit la Londra pe Bodin, a lucrat la Praga pentru împăratul Rudolf şi a fost chemat în serviciul magic al patriei sale de către Burleigh, în anul atacului organizat de Invincibila Armada. Utilizator, cu regularitate, al unui medium, el accepta fără a clipi ca un înger să-i poruncească a se culca cu soţia asistentului său pentru a ajunge la cunoaşterea tainelor cereşti.

Deşi asemenea moduri de explicare a fenomenelor nu se adresau totdeauna aceluiaşi public şi cu toate că adeseori adoptau supoziţii contrare, pentru Europa îndelungatei Renaşteri, suma lor se suprapunea totuşi ştiinţei experimentale. În obişnuita ei dorinţă de a nu o contrazice, credinţa îşi concilia de multă vreme propriile dogme cu acelea ale diferitelor ramuri ale ocultismului. În timpul Reformei creştine, pastori şi magicieni, uneori rivali în aplicarea cunoştinţelor lor, împărtăşeau de fapt aceeaşi concepţie despre Univers. Şi era de ajuns să se clatine o parte, graţie progresului raţionalismului matematic şi al metodei critice, pentru a face să cadă, încetul cu încetul, un întreg sistem mental. Lucru destul de ciudat, credinţa în eventuala eficienţă a vrăjilor magice a fost una dintre cele care au rezistat cel mai mult. Nu e însă mai puţin adevărat că avea de partea ei, în Occident, cea mai îndelungată şi mai respectabilă dintre tradiţii. Aceasta fusese pusă în discuţie, începând din 1600, de o mentalitate creştină inedită. După *Logica* de la Port-Royal, Bayle şi-a mărturisit scepticismul faţă de cercetările alchimiştilor. În timp ce Malebranche va lega cea mai mare parte a fenomenelor de vrăjitorie de iluziile imaginaţiei.

Astfel încât noii filosofi obişnuiau să le insufle cititorilor lor, cu privire la subiectul în cauză, neîncrederea. Ei arătau că adeseori credincioşii găsesc că un preot este fascinant mai cu seamă dacă acesta e frumos. Totuşi, erau nevoiţi să constate că nu numai gânditorii antici, ci şi cei ai Renaşterii nu dispreţuiseră resursele magiei naturale. Printre credincioşi, chiar cei care refuzau superstiţiile papistaşe primeau cu cel mai mare entuziasm născocirile referitoare la vrăjitori, la astrologi sau la apariţii. Constatare informată şi larg cuprinzătoare a problemelor intelectuale din primele două secole ale Epocii Moderne, opera lui Bayle dovedeşte, aşadar, în legătură cu magia, atât reuşita ei din trecut, cât şi slăbiciunea din prezent. Rând pe rând,

fuseseră acuzate de magie, după cum o arătase Naude, cele mai strălucite minţi ale Antichităţii, ale Evului Mediu sau ale Europei contemporane. Oare mereu pe nedrept?

Scepticismul *Dicţionarului* dezvăluia, cu siguranţă, relativa bogăţie materială a căutătorilor pietrei filosofale. Dar el observa şi faptul că o bună parte din bibliografia Occidentului se învârtea în jurul alchimiei şi că omenirea fusese interesată de multă vreme de o astfel de căutare. Biblia, îndeosebi, vorbea despre demoni. În asemenea condiţii, îşi punea întrebarea Bayle împotriva lui Bekker, cum să crezi în inexistenţa acţiunii lor istorice? Deja teologul calvin olandez Voetius opusese, în prima jumătate a veacului al XVII-lea, un răspuns răspicat raţionalismului unui Reginald Scot. *Răspunsuri la întrebările unui provincial* vor lăsa moştenire Epocii Luminilor o remarcabilă cercetare istorică asupra destinului magiei. Este plină de un soi de admiraţie sacră faţă de vechimea acestei practici şi a acestei cunoaşteri, legate de toate civilizaţiile şi de toate religiile. Dincolo de păgânism şi de sabat, de Laponia sau de Islam, oare Valaam cel din Sfânta Scriptură, de pildă, nu era în acelaşi timp profet şi magician?

Aşadar, întrucât constata relaţiile de fapt dintre creştinism şi ocultism, Bayle refuza cu luciditate să limiteze succesul celui din urmă la păturile cele mai ignorante ale populaţiei. Şi remarca, în trecutul creştin sau necreştin, exagerata admiraţie a nobililor sau a împăraţilor faţă de arta magică şi afirma că această pasiune nu dispăruse în vremurile moderne. Epoca lui Ludovic al XIV-lea confirma existenţa, în sânul elitei, a unei clientele statornice şi fervente pentru consultaţia vrăjitorilor şi a altor ghicitori. Activitate profesională şi în aceeaşi măsură mod de cunoaştere, ştiinţele oculte reprezentau încă, pe la 1700, o ameninţare şi o seducţie universale.

Marea noutate, din punct de vedere religios, consta în a descoperi aici mai cu seamă o simplă exploatare a credulităţii maselor şi a mai-marilor. Mereu necesară şi recomandată, represiunea împotriva magiei negre nu mai stătea mărturie unei înverşunări de a lupta cu seducţia rivalului lui Dumnezeu. Nimic nu arată mai bine, fără îndoială, falimentul vechiului sistem al lumii decât loviturile date astrologiei, în faţa publicului cultivat, la finele secolului al XVII-lea. Într-adevăr, ea reprezenta aspectul cel mai ştiinţific şi cel mai universal al acestei magii experimentale cu care creştinismul se acomodase de atât de mult timp. De unde şi importanţa, care astăzi poate să ne scape, a criticii convingerilor referitoare la semnificaţia pentru omenire a cometelor.

Credincioşii vedeau în ele un semn ceresc privitor la destinul lumii. Intelectualii din anii 1680 vor să le rupă vraja, legând respectiva iluzie de pura şi impura pasiune de a cunoaşte viitorul. Cerul nu-i mai vorbea omenirii, şi a pretinde contrariul dovedea acum ignoranţă şi superstiţie. Dacă arta prezicerilor îşi păstra succesul în faţa celor umili, ea îşi pierdea prestigiul ştiinţific. Totuşi, Bayle a trebuit să insiste îndelung pentru a-şi convinge de asta cititorii.

Etalarea de către el a zădărniciilor horoscopului a reuşit să definească, în legătură cu acest subiect, o nouă ortodoxie. Mai apropiată de Calvin decât de Cromwell, ea refuza să le atribuie întreprinderilor politice o aprobare manifestă a Providenţei. Totuşi, de-a lungul secolelor, teologii creştini susţinuseră contrariul, în conformitate cu pasiunile maselor şi cu aplicaţiile ştiinţelor oculte. *Dicţionarul* lichidează, în parte, o atare credinţă magică ce nutrise, pornind de la considerarea astrelor, temerile şi urile Occidentului.

Autorul arăta, cu stupoare, în Epoca Reformei, astrologia dominând ca stăpână absolută asupra Europei catolice şi luterane. Şi opunea salubrul scepticism al preotului Gassendi faţă de unul dintre ultimii magi, Morin, un ghicitor înşelător şi fanfaron, vrednic de trimis la galere, dar pe care un cardinal, Berulle, îl pusese să întocmească horoscopul lui Ludovic al XIII-lea. În momentul când începe veacul al XVIII-lea, oroarea faţă de magia neagră nu dispăruse din sânul Creştinătăţii, iar mecanicismul cartezian, pe care ea tocmai îl adoptase ca sistem de explicare, nu rezolvă toate problemele ridicate de miracolele lumii. Însă credincioşii luminaţi râd acum de ceea ce altădată îi făcea să tremure sau le stârnea înflăcărarea.

Îi vedem, de pildă, pe la 1680, aplaudând, în Franţa, în întregime catolică, demistificarea, de către iezuitul Maimbourg, a istoriei Bisericii medievale. Acesta îşi bătea joc, îndeosebi, de cruciaţi, care crezuseră că erau asistaţi, în toiul luptelor, de misterioase escadroane celeste de cavaleri neprihăniţi. În acelaşi moment, Jean-Baptiste Thiers, paroh al regiunii rurale pariziene, recenzează superstiţiile enoriaşilor lui, pentru a le opune mai eficient religia veritabilă. Deşi continuă să creadă în diavol şi în exorcisme şi respectă autoritatea lucrării *Malleus* şi a lui Jean Bodin, el se gândeşte în primul rând să le interzică ţăranilor din jurul său să intre direct în contact cu supranaturalul. O asemenea atitudine se va regăsi, în secolul al XVIII-lea, în Italia meridională unde, alături de păstrarea veneraţiei faţă de miracolul napolitan al Sfântului Genario, episcopi cucernici, inspiraţi de savantul Muratori, vânează, fără milă, în manifestările mai mult sau mâi puţin satanice ale păgânismului rural, roadele ignoranţei religioase.

Un vicar savoiard atribuia respectivei ignorante încăpăţânarea sătenilor de a explica ploaia cu grindină

prin incapacitatea clericilor de a o deturna. Vechi obiect al unei veneraţii unanime, riturile de protecţie deveneau, astfel, aproape suspecte în ochii unui cler îmburghezit şi reticent faţă de deviaţiile populare. Această atitudine raţională va afecta atât credinţele, cât şi practicile. Reprezenta ea oare un nou creştinism? Şi trebuie să vorbim despre acesta la singular sau la plural, în funcţie de epocă şi de mediu? Modernizându-se şi conformându-se, pe plan teologic, spiritului Luminilor, şi-a pierdut el esenţa ori, dimpotrivă, a câştigat în autenticitate?

Întrebări grave, ce justifică măcar interesul faţă de studierea marii cotituri religioase de la 1700.

POSTFAŢA

Îndelungata Renaştere, din veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, nu a fost marcată, în principal, de descoperirea bruscă a noi valori. Omul şi lumea, pe care ea le-a celebrat sau la care a meditat, nu provin dintr-o prefacere decisivă a reflecţiei sau a cunoaşterii ci continuă să fie acelea ale Creştinătăţii tradiţionale. Decăzut după alungarea din Eden, omul nu putea participa iarăşi la domnia Dreptăţii decât o dată cu venirea sfârşitului lumii; existenţa lui religioasă trebuia să pregătească domnia în cauză, în aşteptarea reconcilierii finale între Cer şi Pământ. Spiritul occidental, pasionat după universalismul biblic, concepea realizarea acestei speranţe în interiorul unui Univers geocentric, perfect ierarhizat, integrat şi condus de Dumnezeu. Popularea lui, evoluţia şi destinul său depindeau de prevestirile providenţiale conţinute în Sfânta Scriptură. Un tip magic de cunoaştere corespundea unor atari prejudecăţi puternice. Şi îi împingea pe credincioşi să asimileze mecanismele naturale cu nişte secrete inaccesibile, să citească, în miracolele lor, semnele prezenţei cereşti ori ale acţiunii diavolului, să asocieze dogmelor credinţei antice concepţia organizării Cosmosului de către astre.

Incaşul Atahualpa a asistat la explicaţia dată, în 1532, lui Cajamarca de către un dominican spaniol, şi anume că el, căpetenia, era urmaş al lui Adam şi, ca atare, trebuia să se supună faţă de papa şi să-l adore pe adevăratul Dumnezeu. Dar întrucât din Biblie nu reieşea nici un cuvânt care să garanteze, conform spuselor călugărului, acele ciudate credinţe, suveranul peruan a aruncat, dispreţuitor, Cartea Sfântă. Ceea ce a reprezentat semnalul masacrării escortei sale. Acest episod celebru, unde un dialog absurd a condus la o furie nebunească, rezumă perfect mentalitatea creştină a vremii. Siguranţa de sine, care o împiedica să-i înţeleagă pe ceilalţi, îi asigura respectivei mentalităţi succesul întreprinderilor sale atunci când cei din urmă erau slabi. Fără îndoială, preoţii din Cuzco au avut dreptate să se adreseze Crucii de jasp ce le împodobeau sanctuarul. Acest simbol tocmai îl apărase pe un spaniol de ameninţarea unor fiare sălbatice. Dar avea să repurteze mult mai puţin succes în apărarea acestor bieţi oameni de nişte invadatori pe cât de cruzi, pe atât de evlavioşi, deoarece li se dăduseră asigurări că vorbesc şi acţionează în numele Cerului.

Cultivaţi sau nu, clerici sau mireni, europenii de la începutul Epocii Moderne împărtăşeau asemenea vederi, străine spiritului critic ori raţionalismului matematic şi experimental. Ei trăiau într-o lume în care totul era posibil: vise premonitorii şi minuni monstruoase, oracole sibiline şi întâmplări miraculoase, însuşiri fabuloase şi apariţii spectrale. Ştiinţa şi teologia lor nu puteau socoti drept superstiţii astfel de semne ale supranaturalului. Într-un mod absolut firesc, în tratatul său filosofic din 1590, Jean Bodin îl va pune să dialogheze pe „teoreticianul" ignorant şi contemplativ cu un „mistagog" care îl conduce, încetul cu încetul, la descoperirea secretului tuturor lucrurilor. O lentă transformare începea să se manifeste abia în secolul al XVII-lea. Specializată treptat şi redusă la sfera divinului ori a revelatului, ştiinţa sacralităţii le-a dat naştere acelora ale lumii fizice sau sociale, care nu vor înceta să se îndepărteze de originea lor religioasă. Acest mare transfer de valori, care împingea Occidentul să se intereseze mai mult de aspectele morale, pozitive şi raţionale ale existenţei, a avut nevoie de mult timp pentru a se realiza. Şi nu a alungat niciodată din gândirea creştină, chiar laicizată, domeniul legendei sau al iluziei, cărora ea le datora aspiraţiile milenariste, proiectele sale de unitate şi schemele de interpretare. Plin încă, în toate păturile societăţii, de înflăcăraţi adepţi ai magiei ori ai ocultismului, Secolul Luminilor va cunoaşte, la finele lui, o intensă mişcare ezoterică, din care va ieşi, în parte, romantismul. Poemele şi picturile vizionare ale unui William Blake vor căuta mereu, cu pasiune, secretul unei profeţii mistice. Incapabil să proiecteze istoria omenească în afara eternităţii, simbolismul magiei şi al ocultismului asociază revoluţiile eliberării de construirea Ierusalimului, iar cultele falselor Biserici de adorarea diavolului.

Dorinţa unei reconcilieri universale reprezintă, în această lucrare, cea mai sigură mărturie despre moştenirea creştină. De la *Facere* la *Apocalipsă,* Sfânta Scriptură era de ajuns pentru a menţine intacte atari preocupări. Le întâlnim, de exemplu, la izvoarele agitaţiei revoluţionare care a contribuit la modelarea, în Mexic, a conştiinţei naţionale. Tot pe ele se întemeiază, în mijlocul unei intense aspiraţii profetice şi al unei ardente obsesii a unităţii, iluziile acelor pastori galicani care identifică Restauraţia Evangheliei veşnice, într-o perspectivă milenaristă, cu proclamarea drepturilor omului. Ele l-au determinat pe Blake să interpreteze evenimentele contemporane (de la Declaraţia americană a Drepturilor la anul '89 francez) în lumina realizării făgăduielilor divine. În vreme ce Antihristul căpăta, pentru conservatorii înfricoşaţi, forma iacobinismului. În Anglia de la 1800. primele etape ale protestului proletar au adoptat ca program blestemul profetic îndreptat împotriva Babilonului. Asemenea frenezii încă le mai consolau pe victimele revoluţiei industriale în curs de apariţie. Marxismul, ideologie a noii clase muncitoare, constituia mai întâi o secularizare a anticei reprezentări a sacrului. Limbajul prozaic al şefilor unei acţiuni politice şi sociale avea să înlocuiască imprecaţiile biblice obişnuite până la revoltele religioase ale celor nevoiaşi. O aceeaşi evoluţie se observă în curba evoluţiei

personale a unui Lamennais. Format într-o perioadă de reacţie clericală ce răspândea cu evlavie demonstraţiile lui Huet, el a opus, de la început, incertitudinilor Iluminismului şi comparatismului său anticreştin o concepţie unitară asupra evoluţiei omenirii, ce lega, fără dificultate şi fără spirit critic, toate cultele din Univers de revelaţia primordială a singurului Dumnezeu. Apoi, mai bine inspirat, şi totodată plin de dezgust faţă de trădările romane, el a înţeles că trebuia să caute dincolo de Biserică şi de creştinism secretul istoriei neamului omenesc. Dar, înaintea şi în preajma lui, mesianismul lui Lavater şi obsesia egipteană a lui Court de Gebelin sau Charles Dupuis marcaseră epoca revoluţionară, în timp ce Chateaubriand, ironizându-l pe Saint-Martin, cerea de la platonismul Părinţilor Bisericii să-i justifice apologetica. Astfel încât, tradiţia bohmiană apasă asupra unui veac al XIX-lea nu atât burghez, cât mistic. Romantismul său orfic va asocia unele mitologii de origine creştină cu aceea, mai modernă, datorată francmasoneriei. De altfel, cea din urmă va da naştere unei atracţii devotate sau unui fior de spaimă care traduc, în epoca domniei Raţiunii, nostalgia cunoaşterii corespondenţelor intime ale lumii. Aceşti fraţi continuau să aştepte izbăvirea omenirii prin intermediul unei noi Vârste de Aur. Vechile idei ale Renaşterii, favorabile puterilor imaginarului, au iluminat certitudinile unei vârste pozitive. Swedenborg, familiar al Cerului şi al iadului şi căruia Balzac avea să-i datoreze atâta, consacra partea esenţială a operei sale profeţiei Judecăţii Universale; discipolii lui vor încerca să descopere, în inima Africii, păstrătorul unei curate şi veritabile Biserici creştine. Apostolii fraternităţii democratice vor lega încă naţiunile din diverse părţi ale lumii de trecerea urmaşilor lui Noe pe diferitele continente. Contele de Gobineau, contemporan al lui Marx şi mai aproape de Valery decât de Hitler, discuta, în analiza sa asupra inegalităţii dintre civilizaţii, adevărul îngustei cronologii biblice. Şi râdea de metodele inedite ale cercetării preistorice, care avea să dezvăluie caracterul prodigios al Antichităţii şi varietatea speciei umane. Eclesiaştii anglicani, contemporani ai geologului Lyell şi ai biologului Darwin, au continuat să vadă, în începutul *Pentateuhului,* relatarea cea mai autentică şi cea mai exactă a primelor epoci ale Universului. Le venea greu celor mai mari savanţi ai vremii şi îndeosebi istoricilor culturii să se debaraseze de miturile creştine, esenţiale pentru concepţia religioasă şi unitară a Occidentului, în acelaşi timp, ei contribuiau la reanimarea impulsului său colonizator şi la expansiunea cuceririlor către Orient.

Trecerea de la reflecţia teologică la critica ştiinţifică şi la acţiunea raţională îi adusese totuşi Europei un avans hotărâtor asupra civilizaţiilor rivale. Laicizându-se, continentul lui Galilei şi al lui Newton se îmbarcă pentru o aventură spirituală din care vor ieşi minunile tehnice ale revoluţiei industriale şi ale întreprinderii capitaliste. Islamul, India şi China vor rămâne, în schimb, la o tradiţie de tip medieval care subordonează activitatea umană respectului faţă de o sinteză armonioasă între diferitele părţi ale Cosmosului. În jurul anilor 1680, guvernul luminat din Kang-hi continua să speculeze asupra înţelesului divin al cutremurelor ori al cometelor. Cometa din 1813 va justifica, la Beijing, optimismul autorităţilor şi, totodată, pe acela al rebelilor mistici ridicaţi împotriva celor dintâi în virtutea convingerilor apocaliptice. Străină unor astfel de preocupări sacre, burghezia occidentală, atât de admirată în *Manifestul comunist* din 1848, va impune legea materialismului ei lucid şi dinamic unui Univers pe care îl va subjuga fără a-l converti. De altfel, ea nu mai păstra din creştinism decât o credinţă cu numele, fiindcă spiritul Evangheliei rămânea întru totul străin noilor triumfuri ale Occidentului. Acesta, raţionalist, îmburghezit şi moralizat, nu-şi epuizase totuşi substanţa spirituală. Dar nu trebuie să-l confundăm cu succesele şi cuceririle Europei contemporane, preocupate să transforme, să unifice şi să cunoască lumea numai pe planul aparenţelor şi cu unica grijă a profitului. Religiile tradiţionale, afectate de acest avânt, vor şti să reziste convertirii superficiale dorite de un străin victorios.

Civilizaţia întemeiată pe moştenirea iudeo-creştină nu izbutise niciodată să treacă de vechile ei mituri sau de succedaneele acestora. Şi nu le datora dinamismul, ci doar nestăpânita nevoie de a le colora cu ceva fabulos. Se cunoaşte, în universul nostru raţionalizat, abundenţa chisturilor de superstiţii, care nu sunt decât anecdotice. Astăzi, ele se bazează pe voga impresionantă a explicaţiilor ezoterice sau pe credinţa în călătorii imaginare şi în culturi dispărute ori siderale. Asemenea visuri atestă permanenţa, în Occident, a unei structuri mitice a conştiinţei. Temerile, speranţele şi himerele trecutului religios şi ale prezentului secularizat întreţin astfel uimitoare corespondenţe inspirate, fără îndoială, de subconştientul colectiv. Urma lor poate fi descoperită în răspândirea mitologiei comuniste, inventată de intelectuali din Europa burgheză a secolului al XIX-lea. Într-adevăr, această mitologie a circulat în afara lumii industrializate şi în sfera culturală a vechilor societăţi agrare. Adoptarea ei de către ţăranii ruşi sau chinezi şi de către şefii lor evocă o veritabilă prelungire a unei credinţe religioase – autohtone sau importate – în acţiunea politică. Şi conduce la concepţii eshatologice foarte apropiate de milenarismele mai mult sau mai puţin heterodoxe. asociate cu puternica tradiţie a profetismului creştin sau a celor prezente, de pildă, în Persia zoroastriană, în Islam sau în China. Această ultimă ţară, ce cunoscuse, în vremea lui Iisus, panica maselor în faţa apropiatului sfârşit al lumii şi nădejdea lor de mântuire întruchipată într-

o Zeiţă Mamă, a văzut prosperând, în Epoca Modernă, o dată cu secta Lotusului Alb, comunităţi religioase ce nu priveau istoria terestră decât ca pe o căutare pătimaşă a unui Paradis pentru cei puri. Gustul diverselor Cărţi Sfinte pentru periodizarea profetică sau terapeutica magică şi aşteptarea lor angoasată a unor catastrofe binecuvântate evocă de minune aspiraţiile Occidentului contemporan.

În acelaşi Univers modelat de civilizaţia europeană, activismul revoluţionar de tip apocaliptic, fascinat de perspectivele regenerării şi ale unităţii omenirii, îşi păstrează puterea de atracţie. Şi cucereşte, în statele născute ca urmare a procesului de decolonizare, noi adepţi, în timp ce dificultăţile aduse de creşterea economică răspândesc, în ţările dezvoltate, mitul unui sfârşit ecologic al lumii. Fiecare epocă având spaimele ei, cele ale anului 2000 se vor exprima în cifre şi pe un teren al tehnicii. Totuşi, ele traduc aceeaşi nevoie, esenţială, de a simţi frica. Pe plan intelectual, revistele noastre cele mai serioase pun adesea în discuţie probleme în care scolastica de tip teologic deţine mai mult loc decât scepticismul ştiinţific. Marxismul, vulgar sau nu, joacă aici în mod frecvent rolul unei ideologii, în sensul cel mai rău al termenului. Determinismul lui universal îndeplineşte astfel funcţia asigurată odinioară de sistemul astrologie. Interpretările sale suple şi, totodată, necesare seduc şi triumfă în virtutea comodităţii lor. De altfel, ele conving mai puţin sau rezistă prost la o examinare amănunţită a realului. În aceeaşi clipă, generalităţile psihologiei abisale ale istoriei religiilor ori ale altor ştiinţe umaniste îndeplinesc exact serviciile vechiului ocultism, deoarece leagă pluralitatea conduitelor ori a culturilor, a sentimentelor şi a angoaselor de concepte închise, perfecte şi terapeutice. Aparenta lor rivalitate metodologică are mai puţină importanţă decât înrudirea profundă a misiunilor lor.

În vreme ce creştinii pun la îndoială Biblia şi pe Părinţii Bisericii, devalorizaţi ca şi cele mai multe dintre marile izvoare religioase, noi texte sacre îşi fac apariţia. Este o crimă să pui în discuţie, în sociologie ori în psihanaliză, chiar şi un punct sau o virgulă din revelaţiile lor. Prefăcuţi la infinit în statui sau ajunşi staruri de cinema, autorii lor de prestigiu devin obiect al unui adevărat cult. Secolul al XX-lea nu a eliberat de mit sau de idolatrie acţiunea politică şi gândirea care o justifică. Continuăm să ne batem, cu mai multă patimă decât oricând, pentru posesiunea Ierusalimului. Căutarea universalului ne modelează ştiinţele şi visurile, fiindcă ne inspiră demersurile. Ea a încetat să se prezinte, cu faţa descoperită, sub limbajul credinţei. Dar e lesne să o legăm de antecedentele ei religioase în Occidentul tradiţiei creştine ori în lumile perturbate de acesta. Agent al progresului şi al dialogului, o asemenea tentaţie unitară se poate dovedi şi mortal de periculoasă.

Spre sfârşitul celui de al doilea veac al erei noastre, în momentul când speranţele şi consolările sintezei neotestamentare începeau să zguduie minţile şi inimile, medicul neoplatonician Celsus i-a opus, fără îndoială, în numele păgânismului, o obiecţie raţională. El socotea pueril, din partea adepţilor lui Iisus, imaginarea de către aceştia a unei reuniri a tuturor neamurilor din Univers sub o singură şi aceeaşi lege. Partizanii acestei utopii opuneau raţionalităţii realului perspectivele Cuvântului lui Dumnezeu. În epoca noastră de unificare ştiinţifică şi tehnică, diversităţile concrete ale lumii continuă să combată mitul unităţii ei în domeniul acţiunii sau în acela al gândirii. Şi e imprudent să le ignori. Indispensabilă virtute la un profet, nerăbdarea religioasă ori politică reprezintă cu adevărat o tară iremediabilă pentru orice observator sau creator.

ORIENTARE BIBLIOGRAFICA

Cu privire la gândirea mitică, a se vedea opera lui Mircea Eliade (îndeosebi, *La Nostalgie des Origines,* 1971[19]). Indispensabilă este, de asemenea, lucrarea lui Ernst Cassirer, *La Philosophie desformes symboliques,* 1972 (mai cu seamă vol. II).

Pentru aspectul eshatologic al originilor creştine, trimitem la Rudolf Bultmann, mai ales *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques,* 1969. Asupra Vechiului Testament, vezi Max Weber, *Le Judaisme antique,* 1970; H. Ringreen, *La Religion d'Israel,* 1966. Se găseşte o interesantă prezentare comparată a mitologiei biblice în seria *Sources Orientales,* publicată începând din 1959 (opt volume apărute). Cf., în special, vol. I *(La Naissance du Monde),* IV *(Le Jugement des Morts)* şi VII *(Genies, Anges et Demons).*

Totuşi, cea mai recentă contribuţie decisivă a fost formulată, de curând, tot de către M. Eliade, *Histoire des croyances et des idees religieuses,* vol. 1, 1976 şi mai cu seamă vol. II, 1978.

Înnoirea prezentării milenarismului îi aparţine lui Henri Desroche în *Dieux d'hommes,* 1969, şi îndeosebi *Sociologie de l'esperance,* 1973. De asemenea, numeroase informaţii apar în ciudata lucrare a lui P. Vulliaud, *La Fin du Monde,* 1952.

A se vedea, cu privire la mişcările medievale, Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse,* 1962. A se consulta şi interpretarea dată de Wilhelm E. Miihlmann, *Messianismes revolutionnaires du Tiers Monde,* 1968. Cf., pentru Gioacchino da Fiore, Henri de Lubac, *Exegese medievale,* partea a doua, 2 vol., 1961 şi 1964 şi, mai ales, Marjorie Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages,* Oxford, 1968. A se vedea şi A. Toynbee, *L'Histoire,* Bruxelles, 1975. Referitor la ultimul aspect, despre revoluţia husită, a se consulta, Matthew Spinka, *John Hus' concept of church,* Princeton, 1966; Howard Kaminsky, *A History of the hussite revolution,* Berkeley, 1967; Joseph Macek, *Jean Hus et les traditions hussites,* 1975; Malcolm Lambert, *Medieval Heresy,* Londra, 1977; Peter Lewis, *La France a la fin du Moyen Age, 1911.*

Pentru istoria biblică a originilor, a se vedea Gerhard von Rod, *La Genese,* Geneva, 1968. Cu privire la planul istoric, a se consulta, în primul rând, Arno Borst, *Der Turm von Babel, Geschichte der Meinungen uber Ursprung und Vierfahrt der Sprachen tind Volker,* Stuttgart, 6 vol., 1957-1963. Se pot adăuga, referitor la aspecte particulare, Margaret T. Hodgen, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth century,* Philadelphia, 1964, şi Joseph E. Duncan, *Milton's eartlily paradise,* Minneapolis. 1972. Cea mai bună ediţie franceză a lucrării *Cile de Dieu (De civitate Dei)* a apărut în cinci volume, în 1959-1960. Cf. şi Peter Brown, *La Vie de Saint Augustin,* 1971. Ca şi *The Cambridge History of the Bible,* I, *Front the Beginnings to Jerome,* Londra. 1970.

Cu privire la problema evreiască în epoca medievală, am adoptat punctul de vedere din primele două volume ale lucrării *L'Histoire de l'antisemiti sine* de Leon Poliakov, 1955 şi 1961. Fireşte, trebuie consultat şi S.W. Baron, *A social and religious History of the Jews.* Pentru lumea musulmană, a se vedea G. von Griinebaum, *L'Islam medieval,* 1962 şi îndeosebi Norman Daniel, *Islam and the West,* Edinburg, 1960. Cf. şi R.W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages,* Cambridge, 1962. Am folosit versiunea *Coranului* datorată lui Regis Blachere, 1957. A se vedea, referitor la universuri mai îndepărtate, Boies Pemrose, *Travel and Discovery in the Renaissance.* New York, 1962; Gerard de Champeaux şi Dom Sebastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles,* 1966; şi mai ales Marco Polo, *La Description du monde,* ediţia Louis Hambis, 1955, ca şi Richard Bernheimer, *Wild imn in the Middle Ages,* Cambridge, 1952. A se vedea şi B. Gascoigne, *The Great Moghols,* Londra, 1971; E. Dudley şi M.E. Novak, ed., *The Wild mau within. An image in western thought front the Renaissance to Romanticism,* Pittsburgh, 1972; J.B. Tavernier, *Voyages en Perse,* 1964; Chardin, *Voyages en Perse,* 1965; Charles-Andre Julien, *Les Voyages de decouverte et les premiers etablissements* (XIVC-XVC siecle), 1948. Recentă şi excelentă contribuţie în lucrarea colectivă sub conducerea lui G.H. Allard, *Aspects de la marginalite au Moyen Age,* Montreal, 1975.

Pe tema raporturilor dintre Sfânta Scriptură şi magie, în afară de lucrarea citată a lui Weber, a se consulta Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament,* Londra, 1969; Edward *Langton, La Demonologie,* 1951; Georges Tavard, *Les Anges,* 1971. Dincolo de referinţele la *Cite de Dieu* şi la lumea simbolurilor romane, analiza tomistă se găseşte în *Summa theologica,* I (50-64 şi 106-119); cf. anume Quaest, LI, art. III, 6. Pentru ansamblul ocultismului patristic şi medieval, nimic nu îl egalează pe Lynn Thorndike,

[19] Cu excepţia indicaţiilor contrare, locul de apariţie al lucrărilor este Paris.

History of magic and experimental science, New York, vol. I-IV, reeditarea din 1953. Au mai fost utilizaţi şi Cassirer, Marco Polo, Coranul şi traducerea franceză a lucrării *Al' Muquaddima* de Ibn Khaldun, datorată lui Vincent Monteil, vol. III, Beirut, 1968, ca şi Garcilaso de la Vega, *Le Recit de l'Inca,* 1976; Richard M. Dorson, *America begins. Early American writings,* New York, 1950; Bernard Lewis, *Le Monde de I'Islam,* Bruxelles, 1976.

A se vedea, despre Annius, Thorndike, *op.cit.,* vol. IV, ca şi J. Baltrusaitis, *La quete d'Isis,* 1967. Pe tema simbolismului numerelor, în afară de *Cite de Dieu,* trimitem la Henri de Lubac, *op.cit.,* vol. II, 2. În privinţa vechilor teologi, a se vedea D. P. Walker, *The ancient theology,* Londra, 1972; Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition.* Londra, 1964. Despre Cabală, Francois Secret, *Les Kabbalistes chretiens de la Renaissance,* 1963. În ceea ce îl priveşte pe Ficino, a se vedea biografia întocmită de Raymond Marcel, 1958 şi mai cu seamă traducerea, datorată aceluiaşi, a lucrării *Theologie platonicientie,* 3 vol., 1964-1970. Cf. şi de Cassirer, *The individual and the cosmos in Renaissance philosophy,* Oxford, 1963; şi mai ales recenta şi preţioasa contribuţie a lui Cesare Vasoli, *Magia e scienza nella civiltâ umanistica,* Bologna, 1976.

A se consulta, pentru prelungirile moderne ale profeţiilor medievale, lucrarea citată de Reeves, ca şi cele două volume colective consacrate lui Gioacchino da Fiore şi publicate sub acest titlu la New York în 1974. A se vedea, de asemenea, *The Cambridge History of the Bible,* II, *The West front the Fathers to the Reformation,* Cambridge, 1969. Cu privire la Savonarola, a se vedea cartea lui Donald Weinstein, *S. et. Florence,* 1973. Indicaţii folositoare despre Signorelli se află în Roberto Salvini, *La Peinture italienne,* vol. II, *Le XV-siecle,* 1964. Walter S. Gibson, *Hieronymus Bosch,* Londra, 1973, oferă un excelent ghid printr-o bibliografie considerabilă. Facem trimitere şi la Friedrich von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation,* Berlin, 1886, pentru legăturile dintre ocultism şi atmosfera revoluţionară. Despre artă, a se vedea mai ales Otto Benesch, *La Peinture allemande de Durer a Holbein,* Geneva, 1966, ca şi *Albrecht Durer. 1471-197I,* Munchen, 1971. Cf. şi F. Rapp, *Reformes et Reformations a Strasbourg,* 1976; Ferdinand Seibt, *Die liussitische Revolution und der deutsche Bauernkrieg, Historische Zeitschrift,* 1975, pp. 47-61.

Pentru a intra, ca francofon, în intimitatea lui Luther, recomandăm ale sale *Memoires* reconstituite de Michelet în 1837. Cf. şi antologia *Propos de Table* datorată lui Charles de Mellest, 2 vol., 1933. A se vedea, de asemenea, Hartmann Grisar, *Martin Luther,* 1931; Will-Erich Peuckert, *Die Grosse Wende,* Hamburg, 1948. Şi, în afară de *Cite de Dieu, Institution de la religion chretienne* de Calvin, 4 vol., 1961; Peter Meinhold, *Geschichte der Kirlichen Historiographie,* Munchen, 1967.

Cent Sermons sur l'Apocalypse de Bullinger au fost traduse la Geneva începând din 1558. Le-am consultat într-o ediţie lyoneză din 1564. Cf., de altfel, William Haller, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation,* Londra, 1963: *The Rise of Puritanism,* New York, 1938; Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England,* Londra, 1971. *Misterium inagnum* al lui Bohme a fost editat în franceză de către Nicolas Berdiaeff, 2 vol., 1945. A se vedea, în sfârşit, James H. Billington, *The icon and the axe,* New York, 1966; Donald W. Treagold, *The West in Russia and China Religious and Secular Thought in modern times, 2* vol., Cambridge, 1973; Christopher Hill, *Le Monde a l'envers. Les idees radicales au cours de la Revolution anglaise,* 1977. Texte ale lui Kuhimann se află în ediţia, datorată lui Marc Petit, a lucrării *Poetes baroques allemands.*

Fac trimitere în special, printre textele de epocă referitoare la istoriografia Contrareformei, la Nicolas *Cosfieteau, Reponse au livre intititle Le Mystere d'iniquite,* 1614. Totuşi, problema a fost din nou tratată de Robert L. Wilken, *Le Mythe des origines chretiennes,* 1974. Pentru comentatorii catolici ai *Apocalipsei,* a se vedea lucrarea citată de Reeves; cartea lui Bossuet a interesat mult mai puţin posteritatea decât pe contemporanii săi. Bună actualizare de către Cyriac K. Pullapilly, *Caesar Baronius Counter-Reformation Historian,* Londra, 1975. A se consulta şi excelenta lucrare a lui Romeo de Maio, *Reforme e Miti nella chiesa del Cinquecento,* Neapole, 1973.

Lucrarea esenţială despre curentele extremiste ale protestantismului se datorează lui George Houston William, *The Radical Reformation.* Philadelphia. 1962. A se vedea, despre milenarismele engleze din secolul al XVII-lea, W. Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution, New* York, 1955; B.S. Copp, *The Fifth Monarchy Men,* Londra, 1972; Perry Miller, *The New England Mind Froin Colony to Province,* Harvard, 1953; Tai Lin. *Discord in Zion: the puritan divines and the puritan revolution 1640-1660,* Haga, 1973; Jean Meyer, *Les Europeens et les autres,* 1975; Michael Kammen, *People of paradox: an inquiry concerning the origins of American civilization,* New York, 1972; Richard B. Morris, *Seven who shaped our destiny,* New York. 1973; Elise Marienstras, *Les Mythes fondateurs de la nation americaine*, 1976; P. Miller şi Thomas H. Johnson, *The Puritans, A source-book of their writings,* New York, 2 vol., 1963; H. Kamen, *The Imn Century,* Londra, 1971;

P. Christianson, *Reformes and Babylon,* Toronto, 1978.

Despre arta romană din secolele XVI şi XVII, cf. Andre Chastel, *Les Arts de l'Italie,* vol. II. 1963; Charles de Tolnay, *Michel-Ange,* 1970; Victor L. Tapie, *Baroane et classicisme,* 1957; Pierre Charpentrat, *Baroque,* Freiburg, 1964; Howard Hillard. *Bernini,* Londra. 1965; Jean Del urneau, *Rome au XVI' siecle,* 1975. Dezvoltări interesante despre mitul religios înrudit, în Florimond de Remond, *L'Histoire de la Naissance, progres et decadence de l'heresie de ce siecle,* 1605, c.V, cap. IV; Pascal Rapine, *La Face de l'Eglise universelle,* 1671, Tratatul I, cap. X-XII; Tratatul II, cap. VI-VIII; Tratatul IV, cap. III.

Informaţii pe tema lui Sabbatai Sevi şi a ecoului său în Occident se află în cărţile citate ale lui Copp şi Poliakov (vol. II), ca şi în A. Cohen, *An Anglo-Jewish Scrappbook,* Londra, 1943. Dar, înainte de toate, trimitem la ediţia în limba engleză a bibliografiei acestui pseudo-Mesia, ediţie datorată lui G. Scholem. Princeton, 1973. Cf. şi Jack Gratus, *The False Messiahs,* Londra, 1976. Vezi şi Hill pentru estomparea, în Anglia, a polemicii cu privire la Antihrist. Analiza noastră despre Bayle se bazează, în această direcţie, pe un studiu personal despre opera lui. La fel stau lucrurile cu privire la sursele indicate în legătură cu Roma de la sfârşitul secolului al XVII-lea. În ceea ce o priveşte pe Christine de Suedia, trimitem la *Christina, Queen of Sweden,* Stockholm, 1966 şi, pentru Rubens, la Robert L. Delevoy, *Rubens,* Geneva, 1972, ca şi la remarcile fundamentale ale lui A. Dupront, *De l'Eglise aux temps modernes. Revue d'Histoire ecclesiastique,* 1971. pp. 418 *passini.* Îi mulţumim pe această cale colegului Maurice Virieux pentru informaţiile furnizate în legătură cu mentalitatea franceză a vremii.

În legătură cu geografia sacră şi cu mitul Paradisului, a se vedea, în afară de sursele indicate, lucrarea citată a lui Duncan, ca şi F. de Dainville, *La Ceographie des humanistes,* 1940; Dom Cameron Allen, *The Legend of Noah,* Urbana, 1949 (apendicele despre Kircher). Despre cronologie, alături de autorii vremii şi de Duncan, se pot menţiona indicaţiile lui Preserved Smith, *A History of modern culture,* v. I, New York. 1934. A se vedea şi Aztlan, *Terre des Azteques. Images d'un nouveau monde,* Bibliotheque Naţionale, 1976.

Rezumatul comod de urmărit al vederilor lui Hans Baron despre istoriografia Renaşterii se află în *New Cambridge Modern History,* vol. 1,1957. În afară de sursele indicate, ne inspirăm aici şi din lucrarea citată a lui Baltrusaitis, ca şi din Frank Borchardt, *German antiquitx in renaissance myth,* Baltimore, 1971; Hill, *Puritanism and Revolution,* 1958; Haller, *Liberty and Reformation;* Postel, *Le Tresor des Proplieties de l'Univers,* publicată de F. Secret. Haga, 1969; C.R. Boxer. *The portuguese Seaborne Empire.* Londra, 1969; A.M. Schmidt, *La Poesie scientifique en France au seizieme siecle,* 1938.

Pentru relaţiile dintre comparatismul religios şi descoperirile geografice, a se vedea, în afară de sursele indicate, şi lucrările citate ale lui Allen şi ale lui Duncan, Pierre Duvioles, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Peron colonial,* Lima, 1971, ca şi Benjamin Keen, *The Aztec Image in western thought,* New Brunswick, 1971, şi lucrarea citată a lui Boes Penrose. Cu privire la mitologia comparată a Renaşterii, cel mai bun ghid este în prezent lucrarea lui Cameron Allen, *Mysteriously Meant,* Baltimore, 1970. În afară de referirile menţionate, trimitem şi la J.H. Parry, *The European Reconaissance,* New York, 1968.

În afară de cartea citată a lui Secret şi traducerea de către el a lucrării lui J. Reuchlin, *La Kabbale,* 1973, a se vedea pentru problema evreiască, articolul lui Myriam Yardeni, *La Religion de La Peyrere,* în *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse,* numerele 3-4, 1971, pp. 245-259. Indicaţii bune se află în lucrarea lui Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizieme siecle,* Bordeaux, 1970. Pentru Islam, cartea esenţială este aceea, citată, a lui Daniel.

Cu privire la mântuirea Păgânătăţii antice, a se consulta, în afară de sursele indicate, lucrările menţionate mai sus ale lui Duncan şi Allen. A se vedea şi Marcel Bataillon şi Andre Saint-Lu, *Las Casas et la defense des Indiens,* 1971; P. Miller, *The Puritans,* vol. I; Roland H. Bainton. *The Bible in the Reformation,* în *The Cambridge History of the B.,* 3, *The West from the Reformation to the present day,* 1975, pp. 1-37. Aceeaşi remarcă în privinţa noilor creştini, despre care se adaugă, la cărţile citate ale lui Treadgold, Duvioles şi Keen, John L. Phelan, *The millenial kingdom of the Franciscans in the new world,* Berkeley, 1956; Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe,* 1974; Maxime Haubert, *La Vie quotidienne au Paraguay sous les jesuites,* 1967; Georges Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIe siecle,* 1965; Charles Gibson, *The Aztecs under spanish rule,* Stanford, 1964; Marţial Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques,* 1972; Nathan Waechtel, *La Vision des vaincus,* 1971; Fernando Benitez. *Les Premiers Mexicains,* 1969; John Hemming, *The conquest of the Incas,* Londra, 1970; Georges Baudot, *Les Lettres precolombiennes,* Toulouse, 1976; A.I.C. Ryder, *Benin and the Europeans.* 1485-1897, Londra, 1969; G. Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation niexicaine (1520-1569),* Toulouse, 1977.

Teza lui Alphonse Dupront despre *Mythe de Croisade* rămâne, din nefericire, sub forma de dactilogramă.

Am luat din ea indicaţiile despre Carol Quintul. A se consulta şi lucrarea citată a lui Jean Meyer, ca şi Aldous Huxley, *L'Eminence grise,* Monaco, 1945; Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre,* 1907; Michele Duchet, *Anthropologie et histoire au siecle des Luinieres,* 1971; C.R. Boxer, *A great Luso-brazilian Figure: Padre Antonio Vieira,* S.J., 1608-1697, Londra, 1957.

În materie de demonologie şi vrăjitorie, alături de sursele citate, am consultat, îndeosebi, lucrarea lui Keith Thomas, *Religion and the decline of magic.* Londra, 1971.

A se vedea, între altele, Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Sutart England,* Londra, 1970; H.C. Erik Middelfort. *Witchhunting in Southwestern Germany,* Stanford, 1972; Jeffrey Burton Russel, *Witchcraft in the Middle Ages,* Ithaca, 1972; Julio Carlo Baroja, *Les Sorcieres et leur monde,* 1972; *Les Sorcieres,* Bibliotheque Naţionale, 1973; Robert Muchembled, *Sorcellerie, culture populaire et christianisme an XVIe siecle, Annales ES.C,* 1973, pp. 264-284: H. Trevor-Roper, *De la Reforme aux Lumieres,* 1972; H. Institoris şi J. Sprenger, *Le Marteau des sorcieres,* prezentare şi traducere de A. Danct, 1973; *The Danmed Art. Essays in the Literature of Witchcraft,* ed. S. Angelo. Londra, 1977: R. Muchembled, *Culture populaire et culture des elites dans la France modeme XVIe-XVIIIe siecle,* 1978. Pentru cunoaşterea magică, a se consulta, în afară de sursele indicate şi de lucrările citate ale lui Cassirer, Thomas şi Thorndike (vol. IV-VI1I, 1953-1958): Wayne Shumaker, *The occult science in the Renaissance,* Berkcley, 1972; Charles G. Nauert Jr., *Agrippa and the crisis of Renaissance thought.* Urbana. 1965; E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World pictare.* Londra, 1943; Antoine Gideau. *Morale chretienne,* vol. II, 1710; Andre Campan, *La Vie religieuse dans le comte de Nice au temps de Godeau,* în *Antoine Godeait (1605-1672). Actes des Journees de Grasse 21-24 avril 1972,* 1975, pp. 151-165; Charles R. Paris, *Marriage in XVIIth century catholicism.* 1975; AL. Rowse, *The Elizabethan Renaissance. The Life of the Society,* Londra, 1971; *Shakespeare in his own age,* ed. A. Nicoll, Cambridge, 1976.

A se vedea, de asemenea, în legătură cu divinaţia, înainte de toate Thomas şi Thorndike (vol. V-VI şi VIII). Afacerea Jacques Aymar este bine descrisă în articolul *Abaris* din *Dictionnaire* al lui Bayle. A se consulta, pentru anecdota despre Adrianopole, lucrarea citată a lui Cohen. În ceea ce priveşte alchimia, în afară de Shumaker, Thomas şi Thorndike (vol. V-VIII), precum şi sursele citate, trebuie să se mai vadă Sergc Hutin, *Histoire de l'Alchimie,* Verviers, 1971, şi mai cu seamă Frances A. Yates (în afară de cartea despre Giordano Bruno din 1964, *The art of memory,* Londra, 1966; *The Rosicrucian enlightenment,* L. 1972). Cf., pentru Christine, catalogul indicat mai sus şi, despre Jung, a sa *Psychologie et Alchimie,* 1970. O admirabilă prezentare a mediului intelectual praghez din ajunul anilor 1600 se află în RJ.W. Evans, *Rudolf II and his world,* Oxford, 1973. A se consulta şi excelenta lucrare a lui H. de Lubac, *Pic de la Mirandole, Etude et discussions,* 1974.

Cu privire la studiul monştrilor, trimitem la Hodgen, pp. 126-129 şi Thorndike, vol. V-VIII. Există o bună ediţie a lui Ambroise Pare, realizată de J. Ceard, Geneva, 1971. Informaţii despre Sambacus se află în Evans, *op.cit.*. p. 126. Cf. W.P. Cumming, R.A. Skelton, D.B. Quinn, *La Decouverte de l'Amerique du Nord.* 1972; CA. Julien, *op.cit.* Şi un admirabil text al lui Roger Caillois, *De la licorne,* în *Le Monde* din 24 decembrie 1976.

De asemenea, au apărut lucrările: Darmon (Pierre), *Le Mythe de la procreation a l'âge baroque,* 1977; Bucher (Bernadette), *La Sauvage aux seins pendants,* 1977; Jean Ceard, *La Nature et les prodiges. L'Insolite au XVIe siecle en France.* Geneva, 1977.

În materie de astrologie, am consultat lucrarea lui Thomas şi informaţiile abundente furnizate de Thorndike, vol. IV-VIII. Poziţia lui Luther este luată din ediţia citată a cărţii *Propos de table.* Suntem în posesia unui remarcabil studiu de caz în cartea scrisă de Elisabeth Labrousse, *L'Entree de Saturne au Lion. L'eclipse de soleil du 12 aout 1654,* Haga, 1974. A se vedea şi Louis Cognet, *La Spiritualite moderne,* 1, *L'Essor 1500-1660,*1966.

Pentru ultimul capitol, am utilizat, dintre alte surse indicate, lucrările citate ale lui Baruzi, Allcn, Duncan. Hodgen, Baltrusaitis.Thomas, Erik Middlefort, Evans Morris şi John Miller, *Popery and Politics in England 1660-1688.* Cambridge, 1973; Macaulay, *The History of England,* Londra. 1948; John Locke, *Lettre sur la toleraucе.* ed. Klibansky şi Polin, 1965; Georges Gusdorf, *L'Avenement des sciences humaines au siecle des Lumieres,* 1973; Virgile Pinot. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France,* 1932; Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers,* 1967: M. Bouchard, *L'Histoire des Oracles de Fontenelle,* 1947; D.P. Walker, *The decline of Hell,* Chicago, 1964; Michel de Certeau, *Du systeme religieux a l'ethique des lumieres,* în *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa,* nr. 2, VII-XII, 1972; A. Gerbi. *La disputa del Nuovo Mondo,* Milano, 1955; S. Hutin, *Les propheties de Nostradamus,* 1972,H. Haag, *Liquidation du diable,* 1971; M. de Certeau, D. Julia, R. Revel, *Une politique de la langue,* 1975; Robert W. Joly, *The origins of modern African thought.* Londra, 1968; J.H. Parry, *The age of reconaissance,* New York, 1964; Daniele Mennozzi, *„Philosophes" e*

„Chretiens eclaires”, Brescia, 1976; Leon Lemonnier, *La Formation des Etats-Unis,* 1948; P. Curtin, ed., *Africa remembered.* Londra, 1968; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France,* Stanford, 1975; *Religion populaire. Le Monde alpin et rhodanien,*Valence, 1977.

A se vedea, în legătură cu postfaţa, în special, după lucrarea citată a lui Treadgold (vol. II), S. Foster Damon, *A Blake Dictionary,* Londra, 1965; Jean-Jacques Mayoux, *La Peinture anglaise de Hogarth aux preraphaelites,* Geneva. 1972: J.M. Roberts, *The mithology of the secret societies,* Londra, 1972; E. P. Thomson, *The making of the English working class.* Londra, 1963; R. Schwab, *La Renaissance orientale,* 1950; Andre Clement Decoufle, *L'An 2000,*1975; Philip D. Curtin. *The image of Africa, British Ideas andaction, 1780-1850,* Madison, 1964; A. Viatte, *Les Sources occultes du romantisme,* 1928, 2 vol.; Herbert Leventhal, *In the shadow of the Enlightement,* New York, 1976; Susan Maqui, *Millenarian Rebellion in China,* Londra, 1976.

Istoricii din Occident subestimează importanţa sacrului la originile modernităţii. Renaşterea este încă proslăvită drept întronare a raţiunii într-o omenire în sfârşit stăpână a ei însăşi. Veneraţia faţă de umanism duce la exagerarea simţului critic de care ar fi dat dovadă secolele al XVI-lea şi al XVII-lea şi la opinia greşită că aici se află rădăcinile relativismului contemporan.

În realitate, revoluţia ştiinţifică pe cale de a se naşte a pătruns în conştiinţe doar încetul cu încetul. Ea a trebuit să substituie în spirite domnia absolută a teologiei ce corespundea totalităţii cunoaşterii. Jacques Sole o demonstrează în lucrarea sa erudită şi profundă, în legătură cu trei teme esenţiale: mitul sfârşitului istoriei (aşteptare a sfârşitului lumii şi speranţă într-un „nou Ierusalim"), mitul unităţii omenirii („familia lui Adam" în marş, către mântuire, prin diferitele vârste ale lumii), în fine, mitul unei cunoaşteri universale (un întreg arsenal) de credinţe iraţionale sau de practici magice stând mărturie superstiţiilor populare şi totodată aspectelor savante ale cucerniciei şi legate de universul mental).

Coperta reproduce: Filippo Lippi, *încoronarea Fecioarei,* 1466-1469, detaliu.